PUCMM
Pontificia Universidad Católica
Madre y Maestra

Centro de Estudios P. Alemán, S.J.

□□ UEH □□
Unidad de Estudios de Haití

Breves Ensayos

Los indios y el nombre Haití en el proceso formativo del pueblo haitiano

_____

ROBERTO MARTE

Año 1, No. 5

08 de septiembre 2022
Santo Domingo,
República Dominicana

Julio-Septiembre 2022 Año 1, Num. 5, Edición digital
Publicación de la Unidad de Estudios de Haití, UEH, del Centro de Estudios P. Alemán, PUCMM, Santo Domingo, República Dominicana
UEH: Dirección postal
Centro de Estudios P. José L. Alemán,
Campus de Santo Domingo,
Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra,
Ave. Bolívar,
Santo Domingo, República Dominicana
Correo electrónico: unidadestudioshaitianos@gmail.com
Comité editorial: Fernando I. Ferrán, coordinador, Luis Vargas, Edmundo Gil, Humberto Cristian y Marcos Romero.
Breves Ensayos es una publicación sin fines de lucro, de la UEH.
Los análisis y los juicios contenidos en esta publicación pueden ser reproducidas a condición de que se mencione debidamente la fuente.
Las opiniones vertidas en los artículos firmados son de estricta responsabilidad de sus autores y no reflejan necesariamente el pensamiento de alguna o todas las organizaciones e instituciones que lo auspician.

Los indios y el nombre Haití
en el proceso formativo del pueblo haitiano

ROBERTO MARTE*

***Historiador. Profesor e investigador universitario. Residente en Alemania**

Contenido

¿Por qué el nombre Haití? 5

La resignificación del nombre Haití 30

La naturaleza moderna del gentilicio “haïtien” 38

La alienación cultural compulsiva del esclavo
en la sociedad colonial *domingoise* 43

Los indios de Saint-Domingue y una *communauté de souffrances* 52

La visión posmoderna de la *communauté de souffrances* 81

Textos Citados 97

On doit des égards aux vivants; on ne doit aux morts que la vérité

Voltaire

¿Por qué el nombre Haití?

Es comúnmente aceptado que Ahete, Aiti o Ahitij fue el nombre taíno[1] de la isla llamada Española por los primeros europeos que llegaron a ella en 1492[2]. Aunque los historiadores dominicanos de las primeras décadas del siglo XX sostuvieron una airada disputa con sus colegas haitianos respecto al nombre actual de la isla, sus representantes más eruditos coincidieron en que el nombre Haití fue el nombre de la isla (o uno de ellos) ante de la llegada de los españoles. Así pues este no será aquí un asunto de debate[3]. Pero como se

[1] Para simplificar la lectura de este texto me he servido de la voz "taíno" en el sentido genérico de indio o habitante aborigen de la isla a la llegada de los españoles, dejando a un lado referencias específicas a otros grupos étnicos –caribes, ciguayos, macorixes- dado que el estudio de los indios naturales de la isla no es el tema relevante de esta investigación en términos lingüisíticos ni históricos.

[2] No es que las afirmaciones sobre el origen del término Hayti (o Ayiti Toma) en la lengua fon según el estudioso houngan haitiano Max Beauvoir me parezcan sin sentido, pero en este estudio no las he tomado en cuenta ya que hasta ahora no se han realizado indagaciones serias sobre esa hipótesis. Además, fueron los mismos actores principales de la época en que se fundó el Estado haitiano quienes adujeron que el nombre Haití estaba relacionado con los indios aborígenes, no con los africanos.

[3] La expresión "Santo Domingo precolombino" es un oxímoron, pues Santo Domingo era la colonia española; si era precolombino, es decir, antes de la llegada de los españoles, no era Santo Domingo sino Haití. Emplear los nombres "Santo Domingo" o "Española" para llamar la isla cuando esos nombres aún no existían es también un anacronismo, como lo es decir "invasión de la Española" porque cuando fue invadida la isla no tenía aún ese nombre hispánico ni su territorio era una posesión colonial. Fray Cipriano de Utrera lo expresó correctamente: "Cristóbal Colón dió vista el 5 de diciembre de 1492 a un puerto, el primero de la hermosísima Isla de Haití" (1946: 9). En este sentido la antropóloga haitiana Charlier Doucet comentó: "dans certains manuels scolaires dominicains l'île est appellé tout simplement 'Isla de Santo Domingo', même quand il s'agit de la période précolombienne ou de periodes géologiques plus reculées (Charlier Doucet, 2013, 112). Pero este problema guarda relación con el diferendo existente entre los dos países sobre el nombre actual de la isla, que en lo esencial se refiere al mismo tema tratado en este este estudio: la naturaleza anacrónica del nombre Haití desde 1492, momento desde el cual se produjo una ruptura histórica entre el pasado indígena y la conquista y colonización española de la isla.

verá más adelante y así lo sostuvieron los conocedores de la materia, por ejemplo Emiliano Tejera, "el nombre de Haití, como nombre de la isla desapareció casi por completo al desaparecer los haities y solo revivió para la parte occidental de la isla al fundarse en 1804 la nacionalidad haitiana" (Balcácer, 1980: 28). Es decir, durante 312 años el nombre Haití perdió su valor toponímico. No solo pasó a ser un término "opaco" –como dice la toponimia-, sino además un topónimo sin función onomástica, fosilizado[4].

Quienes conocieron el nombre Haití en los siglos XVI, XVII y XVIII fueron los cronistas de la época y algunas personas ilustradas fuera y dentro de la isla como lo expresaron entre otros el popular libro apócrifo de aventuras de François Coreal a comienzos del siglo XVIII: "L'isle Espagnole est pour la grandeur la plus considerable des Antilles après l'isle de Cuba. Les Caribes ou Canibales l'appelloient autrefois Quisqueia, Haiti & Cipanga" (1722, 1: 17); el padre Nicolson: "Lorsque Christophe Colomb, en 1492, en fit la découverte, les habitans l'appelloient Ayti ou Haiti, c'est-à- dire, terre montagneuse" (1776: 2); el abate Raynal: "L'isle de Hayti, qui a deux cens lieues de long, sur soixante, & quelquefois quatre-vingts de large" (1783, 3: 210) y Sánchez Valverde: "la Isla de Haití, à que para gloria nuestra dimos el nombre de Española" (1785: 190).

Ahora bien, la mayor parte de los documentos, los planos cartográficos y pilotos de navegación después de la llegada de los españoles en 1492 llamaron esta isla Española, nombre al que se siguió apelando durante más de cien años hasta que desde el siglo XVII comenzó a esparcirse en Europa el nombre de su ciudad capital, Santo Domingo. En la más antigua representación cartográfica del Nuevo Mundo, el mapa de Juan de la Cosa del año 1500, la isla anteriormente llamada Haití por los aborígenes aparece con el nombre de isla Española. Otros de los primeros mapas geográficos del siglo XVI como los planisferios de Alberto Cantino (1502) y Martin Waldseemüller (1507) -que introdujo por primera vez cartográficamente el nombre

[4] Tras la llegada de los españoles el nombre originario *Aiti* fue inmediatamente reemplazado por el de *Española*. Sin embargo, varios asentamientos indígenas en la isla no fueron rebautizados por los españoles y siguieron llevando (aunque hispanizados según su fonética) sus respectivos ecónimos precoloniales (Herling, 2018: 296). Herlin explica que "Die Übernahme von endonymischen Toponymen geschieht ebenfalls häufiger seitens der spanischen Kolonisatoren. Die quantitative Auswertung macht mit anderen Worten deutlich, daß Spanier im Prozess kolonialer Raumaneignung eine höhere Anzahl präkolonialer Toponyme berücksichtigt haben und mit diesem toponymischen Material auch strukturell anders umgegangen sind" [a diferencia de los franceses] (Herling, ib.: 310).

"América"- llamaron ese territorio "Isola Spagnola". El trazado de Andrés de Morales (1509) y la conocida carta de Bolonia (1516) emplearon el nombre "Española". Así lo hicieron también en su versión italiana Giovanni Battista Ramusio en su "Isola Spagnola Nova" –que apareció en la Geografia de Giacomo Gastaldi (1562)-, Girolamo Rucelli (1561), Abraham Ortelius en su Typus Orbis Terrarum (1572) y Johannes Metellus (1598).

Los geógrafos del siglo XVII (sobre todo los anglosajones y holandeses) emplearon frecuentemente el nombre Hispaniola "suivant la practique de P. Martyr et parce que parlant et écrivant en latin, crurent de bonne logique, d'adopter ce vocable" (Mangonès, 1934: 33). Así lo hizo, por ejemplo, Joan Vinckenboons en su mapa de 1639, aunque el diseño de Hessel Gerritz realizado ante de su muerte empleó el nombre original "Española" (publicado por Johannes Jansson en 1650 con el título "Insularum Hispaniolae et Cubae") y Vincenzo Coronelli siguió usando el antiguo nombre en italiano "Spagnuola" (1691). Desde las primeras décadas del siglo XVII el nombre Santo Domingo comenzó a ser empleado para llamar a la isla Española. Así consta en las primeras frases de las Santiones Concilii Dominicani del sínodo provincial dominicano de 1622: "in civitate Sancti Dominici, Insula Indiarum occidentalium maris Oceani sita, vulgo La Española" (Utrera, 1938: 23) y así también fue llamada la isla (Saint-Domingue) por los primeros franceses que se asentaron en su banda occidental. Charlevoix comentó que en 1630 "l'Isle Espagnole commença d'être connu en France, sous le nom de Saint-Domingue, qui est celui de sa Capitale, & que nous lui donnerons déformais" (Charlevoix, 1731, 2: 6).

La cartografía de la isla en el siglo XVIII es abundante. En todo caso para llamar la isla se impuso el nombre Santo Domingo o Saint-Domingue según se refería a la colonia española o a la francesa respectivamente. El mapa de Nicolas de Fer (1715) lleva ambos nombres, "L'isle de St. Domingue ou Espagnole". En su carta plana Danet Gendre la llamó "L'isle St. Domingue" (1723) como lo hicieron Delisle (1725), Raynal (1770) y Lattré (1772). El mapa de Juan López (1784) se titula "Carta plana de la isla de Santo Domingo". Incluso todos los planos de regiones y ciudades de la colonia francesa de Saint-Domingue, el de d'Anville (1731), el de Port-de Paix (1686) de Cornuau, de Île à Vache (1711) de Chaufourie, del Golfe du Cul-de Sac (1738) de La Lance, de Cap Français y Fort Fort-Dauphin (1760) y de la Côte

de la Grande Anse (1769) de Rozeaux aparecen bajo el denominativo de "L'isle St. Domingue". Desde luego, en el trabajo de reconstruir cartográficamente el territorio varió mucho el valor técnico e informativo de los mapas y planos.

Sin duda hubo también cartas geográficas tituladas con el nombre de Haití como la de Bertus de 1597, "Aity sive Spaniola", una de las más antiguas con ese nombre, las de Mercator de mediados del siglo XVII, de Bourguignon d'Anville (1731) y de Bellin (1754)[5]. Pero estos casos fueron más bien raros. El nombre Haití comenzó a aparecer más frecuentemente en los mapas del siglo XIX después de fundada la república haitiana.

En el siglo XVIII se sabía muy poco en la isla de la pasada existencia de los indios aborígenes, aunque en la colonia francesa muchos habían visto vestigios indígenas (petroglifos, restos funerarios, enseres domésticos y cemíes) en las cavernas cercanas a Gonaïves, en las montañas de La Selle, vecinas de Port-au-Prince y en los alrededores de Plaisance, Limbé y Dondon, no lejos de Gonaïves y Cap Français. Algunos propietarios franceses coleccionaban a veces por curiosidad cerámicas y artefactos indígenas como objetos decorativos antiguos[6]. El padre Nicolson refirió que "Il y a un chemin qui conduit du Grand-Goave à Jacmel & à Baynet… A trois lieues environ du Grand-Goave , on rencontre un morne qui paroît avoir été autrefois habité par les anciens Naturels de Saint-Domingue. Pour peu qu'on en remue la terre, on y voit quantité de fragmens de poterie, grossiérement figurés, restes des vases antiques qui étoient à leur usage" (Nicolson, 1776: 98)[7].

Pese a la abundancia en la isla de materiales que databan de epocas anteriores, las opiniones sobre la arqueología y la etnografía prehistórica eran tan exiguas que apenas llamaban la atención de nadie. De los franceses establecidos en Saint-Domingue, uno de los más importantes hombres de saber que descolló en la ciencia médica, la botánica, la espeleología y la etnografía de la colonia francesa en la penúltima década del siglo XVIII fue el Dr. Charles Arthaud, uno de los fundadores del Cercle des Philadelphes de Cap

---

[5] Este mapa de Jacques-Nicolas Bellin datado en 1754 fue el único con el nombre "Hayti" de sus cuatro mapas de la isla. En el encabezado de los demás solo aparece el nombre Saint-Domingue.

[6] "M. Baudry [Louis Narcisse Baudry de Lozières], secrétaire-adjoint, a remis au Cercle [des Philadelphes] une hache qui a été trouvée sur les bords du Massacre et qui lui a été donnée par M. Dulaire, négociant au Cap" (Hamy, 1908: 305).

[7] Así lo dijeron también el padre Labat en el tomo 7mo. de su obra (1742: 254-257) y Del Monte y Tejada (1890, t. 3: 121).

Français en 1785[8]. "Les Philadelphes se sont proposé de constater l'état physique et moral de la colonie, d'étudier ses ressources et ses besoins, de comparer son présent à son passé" (Hamy, 9, 1908: 297). El Dr. Arthaud, junto a Moreau de Saint-Méry, se interesó también en los restos arqueológicos de los indios naturales de la isla. Ese fue el comienzo de un museo de tema indígena en Le Cap, el cual fue destruido en el incendio de junio de 1793. En 1786 el Dr. Arthaud publicó un opúsculo sobre la cultura aborigen[9] basado en la obra de Charlevoix, en el cual mencionó una y otra vez el nombre "Hayti" de acuerdo con los cronistas coloniales. Pero en nigún caso se refirió a ese apelativo como una palabra vigente en las lenguas de los franceses y de los negros de la isla.

Aunque las huellas arqueológicas indígenas de la antaño llamada isla Española habían sido vistas quizás por muchos, el nombre Haití solo fue conocido en Saint- Domingue de una manera muy general por algunos funcionarios y colonos franceses ilustrados a través del opúsculo del padre Bartolomé de Las Casas, "Tyrannies et cruautez des Espagnols, perpetrees es Indes occidentales, qu'on dit Le Nouveau Monde", traducción francesa publicada en Anvers en 1579[10]. También a través de la "Nouveau Voyage aux Isles de lÀmerique" del padre Labat que salió al público en La Haye en 1724, de la "Histoire de l'isle Espagnole ou de S. Domingue" de Charlevoix publicada en varias tiradas desde 1730 y sobre todo de la "Description de l'isle de Saint-Domingue" de Moreau de Saint-Méry editada en 1797 en plena guerra revolucionaria[11]. Los autores de esos libros fueron llamados por Descourtilz "historiens originaux d'Haïti".

---

[8] Algunos *grands blancs* franceses cultos, magistrados y grandes propietarios se sintieron atraídos por los estudios sobre la isla y apoyaron el Cercle de Philadelphes de Le Cap. Por ejemplo, Louis Narcisse Baudry de Lozières, cuyo interés por la naturaleza y por el pasado de la isla se remontaba a, por los menos, diez años antes, fue uno de sus miembros más activos y presidente del Cercle en 1788. Era cuñado de Moreau de Saint-Méry. Otros que respaldaron el Cercle fueron el rico azucarero de Bas-Limbé Paul Belin de Villeneuve y Bertrand de Saint-Ouen, propietario de Léogane y del valle del Artibonite.

[9] Charles Arthaud. Recherches sur la constitution des naturels du pays, sur les arts, leur indutrie, & les moyens de leur subsistance, Imprimerie Royale du Cap, 1786.

[10] Este cuadernillo alcanzó gran popularidad en Francia entre los enemigos de España. Su primera edición titulada "Brevísima relación de la destrucción de las Indias" había sido hecha en español en Sevilla en 1552. La obra historiográfica mayor del padre Las Casas, la "Historia de las Indias", estaba aún inédita y su acceso al público era muy limitado, aunque de su manuscrito circularon copias parciales en varios países

[11] Parece que algunos hacendados de la colonia francesa también conocían grosso modo la historia del descubrimiento colombino a través de tratados generales como, entre otros, las obras de

Es decir, en la alta sociedad de la colonia francesa del siglo XVIII se tenía algún conocimiento tomado de los libros sobre la existencia de los indios que habían vivido en la isla antes de los españoles. O en otras palabras, no eran conocimientos emanados de recuerdos personales de la época relativos a experiencias con los aborígenes o con sus descendientes. Algunos años antes de la insurrección de los esclavos el barón de Wimpffen –de visita en Saint-Domingue- recorrió muchas partes del territorio de la colonia a fin de informarse de la gente y de su pasado. En sus remembranzas el barón de Wimpffen escribió: "nous fûmes coucher à Léogane chez un nègre plus que centenaire et libre, qui y tient une bonne auberge. Cet homme de bon sens, et doué d'une excellente mémoire, avait appartenu à l'un des premiers gouverneurs. Il est bon à entendre et serait très bon à consulter par qui voudrait avoir de justes notions sur les premiers temps de la colonie. Il avait vu poser la première pierre du gouvernement de Léogane, dont je fus chercher et dont je trouvai quelques ruines sur les renseignements qu'il me donna. Ainsi le Nouveau Monde même a déjà ses antiquités!" (Wimpffen, 1911:134). Así que ese anciano "centenaire" con excelente memoria no tenía nada que decir de las antigüedades indígenas de la colonia, del nombre Haití y, menos aún del término "haytien".

Desde las últimas décadas del siglo XVII el nombre clásico y familiar usado para nombrar la isla por los habitantes de las dos colonias fue Santo Domingo, sobre todo su versión francesa Saint-Domingue. El topónimo Haití, si bien conocido por ciertas personas ilustradas y por quienes eventualmente lo emplearon en la cartografía, había caído en desuso. Y ningún testimonio de la época consigna que era de conocimiento público y mucho menos que formaba parte del habla popular en las clases sociales subordinadas. Huelga decir que en la masa de los esclavos este era un asunto totalmente ignorado y sin significación propia pues entre otras cosas la instrucción pública le estaba rigurosamente vedada. En las clases superiores nadie apelaba tampoco al apenas conocido nombre Haití.

El surgimiento del vocablo Haití para designar el territorio moderno de la isla no puede rastrearse tampoco en los registros de la colonia francesa. Por

---

Montesquieu. En 1799 un antiguo colono de Saint-Domingue contó al naturalista y viajero francés Descourtilz un resumen del descubrimiento de la isla por Cristóbal Colón, de su nombre originario Haití y de las atrocidades cometidas contra los indígenas por los españoles (Descourtilz, t. 2, 1809: 13-16).

ejemplo, el comisionado civil Sonthonax y sus colegas Raymond, Léblanc y Giraut, quienes se sintieron muy cercanos a los jefes negros de Saint-Domingue, nunca se refirieron a Hayti ni a ningún otro topónimo que no hubiera sido Saint-Domingue. Tampoco el nombre Haïti o Hayti aparece en los registros documentales concernientes a la colonia de Saint-Domingue que forman parte de los Archives Nationales d'Outre Mer. En dicho repositorio la entrada con ese nombre solo aparece referida a la documentación cuya antigüedad no es anterior al año 1804.

Un caso muy raro fue el de un opúsculo de autor desconocido publicado en 1788[12] para proponer un nuevo plan de organización administrativa de la región sur-oeste de Saint-Domingue cuyas tres provincias habrían de formar un departamento con el nombre Aïti y su capital sería Royal-Aïti. Otro caso curioso fue el del agente comisionado Philippe-Rose Roume de Saint-Laurent que en una carta enviada en 1797 al arzobispo de Santo Domingo llamó a la gente color de Saint-Domingue "le nouveau français d'Hayti" (Incháustegui, 1957, 1: 275), y el año siguiente empleó la voz "haytienes"[13] en una alusión confusa cuando dijo a los demás agentes comisionados: "con una mano vosotros extendereis la felicidad sobre los indios, con la otra, vosotros impediréis que los criollos Españoles, cuyo carácter ha tomado sucesivamente el de los Haytienes por la influencia del mismo clima, vosotros impedireis, digo yo, que la avaricia o la ferocidad de algún Agente subalterno no haga suponer a los criollos actuales, la venganza que merecian los antiguos devastadores del nuevo Mundo" (Rodríguez Demorizi, 1958: 283). Pero esas escasísimas menciones no hicieron que el nombre Haití se propalara en la masa del pueblo de Saint-Domingue y aún menos en la colonia española.

Cuando Toussaint Louverture concibió y promulgó la primera Constitución de Saint-Domingue en julio de 1801 no prestó atención a que el nombre taíno de la isla había sido Haití ni que ese vocablo podía abrigar un valor *qua* símbolo ancestral[14], a pesar de que Toussaint no era un iletrado como

---

[12] Essai sur l'administration des colonies françoises et particulière d'une partie de celles de Saint-Domingue, Paris, 1788, con mapa de la colonia francesa probablemente mandado a hacer por el autor al grabador Guillaume-Nicholas Delahaye. El bibliófilo haitiano Max Bissainthe atribuyó la autoría de este impreso al abogado francés Charles Joseph de Bleschamp.

[13] Esta es la primera y única mención documental del adjetivo "haytien" hasta el 1 de enero de 1804.

[14] Si la colonia de Saint-Domingue hubiera sido declarada república independiente (o reino como dijo Pamphile de Lacroix) por Toussaint Louverture en 1801 apoyado por los ingleses o si a partir de la

Dessalines, había leído libros que trataban sobre la historia de la esclavitud en América y el duque de Rovigo (quien a través de sus conversaciones con los generales de Napoleón estaba al tanto de las noticias de Saint-Domingue) refirió sobre Toussaint que "La lecture de Raynal avait enflammé son imagination" (Rovigo, 1, 1828: 412). Recuérdese que en su Histoire Raynal mencionó repetidas veces el antiguo nombre aborigen Haití.

En 1803 (nivôse de l'an XI), solo unos meses antes de la proclamación de la nación de los antiguos esclavos, una carta geográfica del alto funcionario público francés Daniel Lescallier seguía empleando el nombre abreviado de la isla: St. Domingue. Considerando que en ningun texto político conocido y tampoco en ningún impreso u hoja informativa de los insurrectos apareció el apelativo geográfico Hayti[15], resulta llamativo que el 1 de enero de 1804 se redenominara por primera vez e inesperadamente la vieja colonia de Saint-Domingue con ese nombre como en los tiempos precolombinos.

En el Historical Survey de Edwards Bryand[16], una de las primeras historias de la primera fase de la revolución de Saint-Domingue -publicada siete años antes de proclamada la nación haitiana- no se menciona el nombre de Haití como tampoco lo hizo el oficial de la marina británica Marcus Rainsford -quien desde 1799 vivió de cerca los últimos acontecimientos de Saint-Domingue- en su "Historical Account" ni siquiera a modo de curiosidad histórica hasta cuando se refirió al nuevo año de 1804: "With the new year, a new name and a new constitution was given to St. Domingo. Desirous of obliterating every mark of its recent state, the chiefs who had affected its freedom determined upon resuming, with its pristine simplicity of government, its ancient name"

propuesta de la Assemblé générale de Saint-Marc del 28 de mayo de 1790 los colonos blancos hubieran declarado la independencia de Francia, la nueva nación probablemente no se habría llamado Haití sino République de Saint-Domingue o République Domingoise.

[15] The Annual Register era una publicación de mucha reputación que salía anualmente en Londres y recogía los hechos políticos y literarios más destacados del mundo cada año. El Annual de 1803 dio a conocer con ciertos detalles los últimos días de la lucha en Saint-Domingue contra los franceses y las negociaciones efectuadas para la evacuación de las tropas francesas comandadas por el general Rochambeau la cual comenzó a hacerse efectiva desde el 28 de noviembre. El Annual de 1803 dice que Dessalines, Christophe y Clerveaux "published a proclamation to the inhabitants, declaring the island free and independent". (The Annual Register, 1805: 335). Esto aludía a la declaración preliminar de la independencia firmada en Fort-Dauphin el 29 de noviembre de 1803. Pero hasta ese momento no se mencionó el nombre de Haití, se siguió hablando de Saint-Domingue. El año siguiente el Annual refirió: "the island was deprived of its modern name, and restored to its original appellation of Hayti" (The Annual Register, 1804: 296).

[16] Edwards Bryand, An historical survey of the French colony in the island of St. Domingo, London, 1797.

(Rainsford, 1805: 347-348)[17]. Con la proclamación de la nación independiente el 1 de enero de 1804 surgió el nombre Haití para llamar el nuevo Estado. La Constitución imperial de 1805 ratificó ese nombre hasta el presente.

¿Cuándo y por qué surgió en el mundillo de Dessalines y sus generales la idea de desempolvar el casi desconocido nombre precolombino Hayti para llamar la nueva república fundada donde existió antes la colonia francesa de Saint-Domingue? El historiador Edmond Mangonès dijo que este sigue siendo un asunto muy elusivo del pasado haitiano, difícil de comprender porque hasta ahora se ha mantenido incógnito. Geggus comentó que "The renaming of French Saint-Domingue as 'Haïti' remains the only case of a Caribbean colony undergoing a radical change of name on achieving independence" (Geggus, 1997: 43).

Aun cuando no hay informaciones nítidas relativas a este asunto, nada indica que el nombre de la futura nación independiente hubiera atraído la atención de los jefes del país ni siquiera en la etapa final del proceso revolucionario, durante la reunión de los jefes de la *armée indigène* en el cuartel general de la Petite-Rivière-de-l'Artibonite en febrero de 1803 (donde nació la primera versión de la bandera de la futura nación haitiana) ni en el Congrès de l'Arcahaie tres meses después. Delices comenta: "on that holy day, May 18, 1803, Dessalines and his military also engaged in an adjuration of 'Liberty or Death' known as the 'Oath of the Ancestor' on the sovereign bicolor Haitian flag" (Delices, 2016: 26) porque, en efecto, en la primavera de 1803 ya era predecible la derrota del ejército francés y para el mando de la revolución la idea de obtener la independencia de Francia era más fuerte[18]

---

[17] En su visita a Saint-Domingue en 1799 Rainsford, haciéndose pasar por un oficial norteamericano, quiso averiguar cada detalle de la colonia francesa. En el hotel en Le Cap donde se hospedó fue recibido en la mesa de invitados sin distinción de su condición social junto a los demás huéspedes, que eran oficiales haitianos de alto rango. Rainsford contó que sostuvo una "conversación familiar" con "Tuissaint" Louverture –a quien describió como de maneras muy educadas-, quien tomó parte en la cena "but did not take the head of the table, from the idea (I was informed) that no man should be invested with superiority but in the field. In the evening I went to the billiard table, where Touissant also came. Much hilarity prevailed, and his affability highly increased the satisfaction of the company". Posteriormente en el curso de su estada en la isla Rainsford se encontró con Toussaint otras veces. En un informe publicado tres años después presentó a la marina británica su parecer sobre el estado del país. En esa memoria Rainsford tampoco sacó a relucir el nombre de Haití (Rainsford, 1805).

[18] ¿Cuándo comenzó a tramarse realmente la idea de la independencia entre los jefes revolucionarios? Sería muy difícil saberlo o atribuírselo a alguien individualmente porque ese propósito (al cual Toussaint Louverture dio forma preliminar) se fue fraguando gradualmente en un proceso continuo a medida que aumentó la oposición a los franceses. Por ejemplo, Madiou dijo que el general Pétion comenzó a concebir la idea de la independencia en octubre de 1802 después de la deportación de Toussaint y cuando se reinició la resistencia masiva contra los franceses.

que la lucha por la libertad que caracterizó el primer ciclo de la guerra en Saint- Domingue (Madiou, 2, 1847: 381)[19].

Aprovechando sus ventajas al día siguiente a la capitulación de los franceses, los jefes de la revolución comenzaron a vivificar casi de la nada el proceso de creación nacional porque entonces se estaba produciendo no solo una ruptura definitiva con Francia sino además con el pasado francés. Pese a ello nadie en la colonia francesa parecía mostrarse interesado en despejar la cuestión –si es que para la masa de los habitantes había alguna- de cómo iba a llamarse la nueva nación, quizás porque todo el mundo sabía que el país ya tenía un nombre desde hacía más de 150 años: Saint- Domingue.

Once días después del triunfo revolucionario frente al fuerte de Vertières el 18 de noviembre de 1803 y tras la capitulación de las fuerzas francesas todavía no se había planteado si el país independiente había de tener un nombre distinto al de la vieja colonia. Parece que al principio se pensó mantener el antiguo nombre Saint- Domingue que era conocido por todos, pues el documento preliminar que proclamó la independencia firmado por Dessalines, Christophe y Clervaux en Fort-Dauphin el 29 de noviembre de 1803 no menciona el nombre Haití, solo enunció que "L'indépendance de St. Domingue est proclamée"[20].

Ahora bien, ese documento proclamatorio del 29 de noviembre tuvo obviamente un carácter provisional porque había sido hecho aceleradamentre

---

[19] En la primera época de la revolución francesa algunos criollos mulatos de Saint-Domingue junto a la Société des Amis de Noires se restringieron a exhortar a los colonos blancos y, en general a la sociedad francesa, a que se manumitiera a los negros o, por lo menos, a que mejoraran las condiciones de vida y el trato de los esclavos en razón de que la esclavitud era abominable y condenada por Dios. Con pensamientos filantrópicos se pedía la manumisión de los negros destacando razones morales. Casi todos esos escritos de la época pusieron de manifiesto esa actitud sumisa. Sin embargo, hubo otros criollos de la época que criticaron la manumisión de los esclavos alegando que había de conducir inevitablemente a la independencia de los franceses: "¿ces gouverneurs, ces administrateurs, seront-ils longtemps obéis par des Nègres, qui les regarderont comme leurs ennemis naturels? Ces Nègres ne se soumettront-ils pas plutôt à quelques chefs de leur race, qui auront un peu plus de courage que les autres; qui bientôt se feront la guerre entr'eux, deviendront des despotes cruels, & présenteront dans nos isles un spectacle aussi désastreux que celui que nous voyons'en Guinée...?" (Lettre d'un créole de Saint- Domingue, 1789: 22). A partir del año 1791 los reclamos de libertad se transformaron en un estado en confrontación violenta.

[20] Muchas décadas después Linstant de Pradine puso en duda la autenticidad de la proclamación de la independencia del 29 de noviembre de 1803. Dijo que "Nous avons tout lieu de croire cette proclamation apocryphe" ya que en esa fecha Dessalines, Christophe y Clerveaux se encontraban en Le Cap y además porque no sería sensato creer que esos jefes hubieran abandonado la ciudad más importante para ir a Fort-Dauphin, una pequeña ciudad a doce leguas de distancia para publicar allí una acta de tanta relevancia (Linstant de Pradine, 1886, 1: IX).

ante la presión de las circunstancias toda vez que el día anterior los franceses habían comenzado la evacuación de sus tropas del territorio de la colonia y hasta ese momento no se había formado un ente estatal que hubiera asumido la responsabilidad del estado de cosas del país aunque la bandera haitiana ya había sido enhestada en Le Cap desde el día anterior al comienzo de la salida de las tropas francesas.

Que esa primera proclamación de la independencia no satisfacía aún los deseos de los líderes independentistas queda ilustrado en los cambios que fueron introducidos 36 días después en el acta definitiva de 1804, entre ellos, el nombre que había de recibir la nueva nación caribeña. Dado el carácter de interinidad de la proclamación preliminar de la independencia del 29 de noviembre su mandato debía ser refrendado y así lo acordaron todos los generales del país a cuyo fin se reunieron en Gonaïves, "lieu choisi pour la célébration de cette solennité", a saber, para proclamar definitivamente la nación soberana el 1 de enero de 1804.

Permítanme en este punto interrumpir el hilo de lo tratado porque en el volumen tercero de la Histoire de Thomas Madiou hay un párrafo que no calza con el resto de la cronología que hemos seguido. Madiou dice: "Tous les points de l'ancienne partie francaise avaient été abandonné des troupes européennes; l'indépendance du pays était entièrement conquise. On songea tout de suite à donner un nouveau nom à cette terre qui formait un nouvel Etat. Le nom d'Haïti rappelant les aborigènes de l' île qui s'étaient fait exterminer en défendant leur liberté, sorti de toutes les bouches. Il fut accueilli avec enthousiasme, et les indigènes s'appelèrent Haïtians" (1848, 3: 104). Lo que Madiou dice parece haberlo referido al finalizar el mes de diciembre de 1803, es decir, cuando las tropas francesas terminaban de evacuar la antigua colonia. Pero si fue así, entonces ya en esos días (es decir, antes de la proclamación oficial de la independencia en 1804) el nombre Haití habría comenzado a correr en la boca del pueblo cuando el general Dessalines encomendó a sus secretarios la redacción del acta de independencia. Esto nos llevaría a preguntar ¿por cargo de quién entonces salió al público por primera vez el nombre Haití y exactamente desde cuándo? dado que habíamos

colegido que ese era un nombre desconocido por los habitantes del país y los extranjeros solo supieron de él el 1 de enero de 1804[21].

Como no tengo una explicación, lo único que ese párrafo de Madiou me puede sugerir es que en él el historiador se expresó de un modo general, en una paráfrasis o glosa de lo que sucedió después, debido a que la salida de las tropas francesas despertó la sensación de que por fin la independencia había sido conquistada. Siendo así el historiador saltó a los acontecimientos principales del 1 de enero de 1804: "On songea tout de suite à donner un nouveau nom à cette terre qui formait un nouvel Etat" [subrayado mío], es decir "inmediatamente después" o "en los próximos días" se decidió dar un nuevo nombre a esta tierra, que "formaba un nuevo estado" (o en otras palabras, el estado que se formó el 1 de enero de 1804) donde el nombre Haití fue acogido con beneplácito.

Por último, que ese apelativo nacional salió de la boca de todos solo pudo hacer alusión a la muchedumbre entusiasmada que se reunió en la plaza de armas de Gonaïves para celebrar el día de la independencia en 1804. De no haber sido así, el nombre Haití ya hubiera gozado de cierta popularidad a finales de 1803, solo que nadie lo hizo constar ni siquiera de pasada, a no ser en ese confuso párrafo de Madiou[22].

Lo que sabemos es que al finalizar el mes de diciembre de 1803, es decir unos días antes de la proclamación formal de la independencia, el general Dessalines apoderó a sus secretarios[23] la redacción "mûrement réflechi" del acta proclamatoria que debía ser leída solemnemente el 1 de enero. El joven oficial Jean-Jacques Charéron –que era el secretario más antiguo del estado mayor de Dessalines- era un mulato como Louis Boisrond-Tonnerre educado

---

[21] Geggus citó ese párrafo de Madiou sin advertir ninguna confusión. Por eso contempla la posibilidad de que el nombre Haití hubiera sido conocido desde antes del 1 de enero de 1804.

[22] Sobre situaciones como esta el profesor Maurice Mandelbaum nos previene: "Si vemos que una determinada afirmación hecha por un historiador no concuerda con los hechos que creemos que caracterizan el acontecimiento del que se ocupa, no podemos limitarnos a no tener en cuenta esa afirmación. En tal caso, tratamos de encontrar los motivos de su juicio, es decir, tratamos de determinar qué condiciones de su pensamiento le llevaron a equivocarse en este punto" (Mandelbaum, 1967: 184).

[23] Es dudoso si los también asesores cercanos a la junta de gobierno revolucionaria Étienne Mentor y Juste Chanlatte, junto a su hermayo mayor François Desrivières, tomaron parte en esa decisión pues en 1803 se encontraban en el extranjero. Juste, el más influyente de los hermanos Chanlatte, regresó de Baltimore a Haití el 14 de enero de 1804 y Mentor permaneció hasta mediados de ese año en París.

en Francia[24] (Boisrond-Tonnerre permaneció en París hasta 1798) y cabe suponer que ambos conocían la obra de Charlevoix y la recién publicada (en 1797) de Moreau de Saint-Méry sobre la isla de donde pudieron haber tomado en conocimiento el nombre Haití de los antiguos aborígenes. Madiou refirió que "Charéron et les autres secrétaires, après plusieurs jours de travail, n'avaient pas encore achevé l'acte de la déclaration de la indepéndance; cependant on était au 31 Décembre" (Madiou, 1848, 3: 113-114).

Todo luce que no fue sino hasta los últimos días de diciembre de 1803 cuando se presentó la cuestión del nombre de la nueva nación porque en esos días la revolución tendió a extremar sus medidas contra los blancos y en dichas circunstancias el nombre Saint-Domingue cayó en tal descrédito como enemigo natural de los negros que hubiera sido una ofensa seguir empleándolo. Para quienes dirigieron la guerra contra los franceses había que encontrar la solución ante ese horror vacui. Y es que el nombre de una nación no es un nombre cualquiera. Al contrario, es el denominativo de un ente territorial formado por sus habitantes históricos sujetos al ordenamiento jurídico del Estado soberano.

Solo así se puede explicar que en las cinco semanas entre el 29 de noviembre de 1803 y el 1 de enero de 1804 se produjera ese cambio de actitud que llevó a revocar el nombre Saint-Domingue como había aparecido en la primera proclamación de la independencia de 1803 para llamar a la nueva república y en su lugar se adoptara el apelativo Hayti que apareció en la declaración definitiva de 1804. Es obvio que aun cuando quizás los generales de la revolución no eran plenamente conscientes, estaban ante un problema muy importante que ameritaba su solución: si el nombre de la nueva nación había de continuar siendo Saint-Domingue, el cual era un significante político apuntalado en la existencia de la esclavitud y en la tradición de la autoridad francesa.

En este punto hay que consignar que a veces cambios sociales de envergadura aparecen en la historia generalmente envueltos en grandes

[24] Debido a que en Saint-Domingue muchos vástagos mulatos de padres de vida acomodada habían residido en Francia, donde recibieron una mejor formación escolar, con frecuencia los jefes revolucionarios negros los incorporaron a su personal como secretarios que redactaban documentos importantes. Un caso similar a los de Charéron y Boisrond-Tonnerre en el caso que tratamos ahora fue el de Pierre Braquehais, tío político de Boisrond- Tonnere, que siendo secretario del general Henri Christophe redactó en Cap Français la célebre carta-respuesta de este al general Leclerc del 3 de febrero de 1802.

interrogantes que no siempre pueden ser dilucidadas por las informaciones precarias al alcance de los historiadores. Esa parquedad de informaciones acompañó también el nacimiento del Estado haitiano, un momento de la historia que solo fue recogido por Thomas Madiou y Beaubrun Ardouin (quienes no fueron testigos de ese tiempo) cuyos relatos no han podido ser refrendados ni desde luego impugnados a través de otras fuentes de la época, aunque sí ocasionalmente cuestionados.

Según Madiou fue en el ambiente público enardecido por las pasiones no solo contra los franceses sino sobre todo contra los blancos que la intervención del secretario Boisrond-Tonnere cobró presumiblemente un papel relevante cuando el 31 de diciembre de 1803 en la noche los generales de la revolución decidieron dar forma definitiva al acta de la independencia cuya primera redacción hecha por el secretario Charéron disgustó al general Dessalines porque consideró que le faltaba ardor patriótico[25]. Aquí entró en escena Boisrond-Tonnerre quien –según se cuenta- pronunció sus ya conocidas palabras: "tout ce qui a été fait n'est pas en harmonie avec nos dispositions actuelles; pour dresser l'acte de notre indépendance, il faut la peau d'un blanc pour servir de parchemin, son crâne pour écritoire, son sang pour encre, et une baïonnette pour plume". Ante lo cual Dessalines exclamó: " c'est justement ce que je éprouve moi même; Boisrond, je vous charge d'exprimer au peuple mes sentimens à l'égard des blancs"[26]. Esas palabras tan apasionadas que presuntamente fueron pronunciadas horas antes de que la declaración de la independencia fuera redactada no pueden sorprender dado el ambiente de violencia cargado de resentimientos contra los franceses que prevaleció en el país suscitando las masacres de varios miles de blancos hasta mediados de abril de 1804, es decir hasta tres meses y medio después de haber sido proclamada la república, matanzas relatadas entre otros por un comerciante francés que durante la guerra se había inclinado por los insurgentes y que fueron efectuadas sin miramientos por las tropas de Dessalines (Chazotte, 1840: 47-53)[27].

---

[25] Saint-Rémy dijo de Charéron que era un "mulâtre à mœurs douces".

[26] Otras palabras, pero en crèole de la época, fueron también prounciadas por Dessalines (Saint-Rémy, 1851: X) sin que se conozca hasta ahora si fueron conservadas en alguna fuente histórica.

[27] Sobre este asunto véase la Jenk's Portland Gazette (de Maine) del 12 de mayo de 1804. También los impresionantes relatos recogidos por Popkin (2007).

Las palabras de Boisrond-Tonnerre expresaban las pasiones desbordadas que primaban en todos y que ilustraron los últimos hechos sangrientos de diciembre de 1803 cuando el ejército francés terminaba la desocupación de la antigua colonia como lo refirió el jurista haitiano Sannon: "Dessalines était entièrement aveuglé par sa haine du nom francais[28], et le souvenir horrible des crimes de Rochambeau, de Darbois et de leurs pareils" a tal extremo que "il viola la convention d'évacuation en faisant périr les malades confiés a son humanité, et qu'il s'était engagé à renvoyer en France après leur guérison. Embarqués apparemment pour être transportés du Cap à La Tortue ces malheureux furent noyés" (Sannon, 1933,2: 203-204; Chanlatte, 1817: 23). De esa atmósfera social de venganza contra los blancos prevaleciente en la nueva república da constancia la gran masacre de 14 de febrero de 1804 y el decreto de Dessalines dado en el cuartel general de Gonaïves 15 días después. En su proclamación del 28 de abril de 1804 el mismo general Dessalines vindicó la masacre de los franceses que sirvió de preludio a la llamada ideología anticolonial del Estado haitiano.

En la proclamación de la independencia de 1804 Boisrond-Tonnerre puso simplemente de manifiesto la actitud de resentimiento reinante en el país respecto a los franceses y en general respecto a los blancos, actitud que por el contrario no osó expresar la proclamación preliminar del 29 de noviembre de 1803, la cual había enunciado con solemnidad: "propiétaires de St. Domingue, qui errez dans des contrées étrangères, en proclamant notre indépendance, nous ne vous défendons pas de rentrer dans vos biens, loins de nous cette pensée injuste. Nous savons qu'il est parmi vous des hommes qui ont abjuré leurs anciennes erreurs, renoncé à leurs folles pretentions et reconnu la justice de la Cause pour laquelle nous versons notre sang depuis douze années. Nous traiterons en frères ceux qui nous aiment; ils peuvent compter sur notre estime et sur notre amitié, et revenir habiter parmi nous. Le Dieu qui nous protège, le Dieu des hommes libres nous ordonne de leur tendre nos bras victorieux". Aquí se puede entrever que entre las proclamaciones de 1803 y de 1804 no hubo un mero cambio de forma sino de

[28] Esa era la situación de inquina y resentimiento que dominaba en los últimos días de la colonia de Saint-Domingue. Por otra parte, el duque de Rovigo expresó que el general Rochambeau "devint un instrument aveugle des atroces projets de ses adulateurs, qui avaient imaginé d'exterminer l'espèce noire tout entière" (Rovigo, 1, 1828: 415).

sustancia al cual el nuevo nombre Hayti se adecuó con preferencia en vez de Saint-Domigue.

Ardouin dijo que antes de redactar el acta definitiva de la independencia Boisrond- Tonnerre ya estaba al corriente de los deseos de su jefe a quien conocía desde hacía apenas cinco meses cuando en Camp-Gérard le fue presentado a Dessalines por el general Géffrard de quien era secretario personal entonces. De acuerdo con la exposición de Madiou, la noche del 31 de diciembre Boisrond-Tonnerre se ocupó ardientemente en la redacción del documento que debía adecuarse no solo a las ideas de su jefe sino también al clima de revanchismo contra los blancos que reinaba en la clase política del momento, documento que fue convertido en acta en la junta de gobierno y proclamado al atardecer del día siguiente. No sabemos si en el borrador anterior de la declaración escrito por Charéron ya aparecía el nombre Hayti porque no se ha conservado ningún ejemplar del mismo.

Es posible que Boisrond-Tonnerre hubiera sido el autor de la idea del nombre Hayti dado su vehemente espíritu contra los blancos europeos[29]. Además, por esos días era secretario del general Dessalines y presumiblemente desde 1803 había contemplado la idea de la independencia (Garrigus, 2009: 49). Pero en la parquedad de las fuentes de la época no quedó una reseña de ese importante suceso ni –por supuesto- alguna mención de la actuación de Boisrond-Tonnerre en relación con la elaboración del documento de la independencia. Lo que apenas podemos enunciar se lo debemos a Madiou y a Ardouin, y a una breve alusión al hecho dejada en los apuntes del general Guy-Joseph Bonnet publicadas por su hijo. El general Bonnet refirió que años después Boisrond-Tonnerre le dijo aludiendo al borrador de la proclamación escrito por el secretario Charéron: "Ce n'était pas ce qu'il fallait à Dessalines; moi je me suis enfermé dans ma chambre, j'ai pris deux tasses de café et trois coups de rhum; l'oeuvre acoulé de source" (Bonnet, 1864: 129).

[29] Girard dice de Boisrond-Tonnerre que su reputación de francófobo fanático fue inmerecida, pero agrega que su "ebullience was real" (Girard, 2011: 312). En todo caso las Mémoires de Boisrond-Tonnerre rezuman su rencor contra las atrocidades de los franceses y hasta cierto punto contra los mulatos y los llamados africanos. Algunos mulatos prominentes sindicaron a Boisrond-Tonnerre por haber fomentado el odio racial no solo contra los blancos sino también contra los mulatos.

Puede que hubiera sido así, pero nadie puede decir sin un margen de duda que lo narrado sobre ese 31 de diciembre de 1803 se ajustó a la verdad de como ocurrieron los hechos. En todo caso causa asombro que Boisrond-Tonnerre hubiera ganado tal principalía en el comando revolucionario –tomando en consideración que su actuación en la guerra de la independencia era prácticamente desconocida- hasta el punto de que el 1 de enero fue invitado por Dessalines a estampar su firma en la declaración de la independencia ante los generales del estado mayor y frente a los concurrentes reunidos en la plaza de armas de Gonaïves.

Respecto a lo cual la historiadora Deborah Jenson se pregunta "Where did Madiou come up with these details?" (Jenson, 2011: 87), sobre todo si consideramos que el mismo Boisrond-Tonnerre en sus "Mémoires" no escribió una sola palabra sobre lo acontecido, aunque aquí habría que apuntar que el espíritu de las "Mémoires" de Boisrond-Tonnerre no fue tanto relatar los hechos vividos por él como describir - con excesivo entusiasmo por Dessalines- algunos episodios de la guerra contra los franceses, de algunos de los cuales Boisrond-Tonnerre no pudo ser testigo debido a su juventud o porque no se encontraba en Saint-Domingue. Fundándose en las fuentes históricas conocidas nadie podría responder la cuestión planteada por Jenson. En la época en que Madiou y Ardouin escribieron sus obras históricas ser historiador implicaba entregarse a la caza de documentos e impresos raros y al acopio de recuerdos de quienes habían vivido el pasado inmediato. Por supuesto, con esto no trato de sugerir que sus testimonios orales fueron inequívocamente verdaderos[30]. Pero nadie ha aducido y menos constatado que en lo narrado por Madiou y Ardouin se ocultaron o tergiversaron los sucesos del 31 de diciembre de 1803 al 1 de enero de 1804 o aún peor, que fueron inventos suyos.

[30] Esa práctica de Madiou de sustentar la historia en lo que oyó decir con todo lujo de detalles como si se hubiera tratado de experiencias propias pero sin hacer alusión a la procedencia de sus informaciones, queda ilustrada también en sus relatos sobre algunos hechos ocurridos en la parte hispanohablante de la isla. Por ejemplo, lo narrado por él sobre la entrada del ejército al mando del general Cristophe a la ciudad de Santiago en la mañana del 25 de febrero de 1805, o su relación de los sucesos políticos acontecidos en Santo Domingo entre 1838 y 1845 escrita en base a las notas que Manuel Joaquín Delmonte comunicó a Madiou apoyándose en los testimonios de varios testigos presenciales. Más de un siglo después sabemos que esas informaciones estaban plagadas de errores. Véase la obra de Emilio Rodríguez Demorizi Documentos para la historia de la República Dominicana, Ciudad Trujillo, t. 2, 1947, pp. 9-40.

El relato de Madiou más bien parece ser un agregado sintético de los testimonios de varios testigos de los días en que se proclamó la independencia y acopiados por él durante el gobierno del general Jean-Pierre Boyer, que fue una época en la cual la figura de Dessalines aunque no muy lejos en el tiempo había caído en cierto descrédito y casi en el olvido. Como fue propio en los historiadores románticos de su época, Madiou probablemente retocó esos recuerdos con subterfugios literarios con el propósito de reconstruir el pasado con el entusiasmo de lo visto. Esa fue una práctica común en el siglo XIX porque generalmente la sociedad no establecía un límite de aceptación del testimonio histórico, sobre todo tratándose de un asunto que entonces se consideraba como una tarea patriótica de la cual formaba parte la "adhésion sincère à la tradition". Tanto peor porque en el oficio historiográfico de entonces no había arraigado aún el control y la crítica de las fuentes a fin de garantizar la autenticidad del relato histórico y casi nunca se hacía constar la proveniencia de las informaciones.

La crítica de Jenson a las informaciones de Madiou más bien se enfoca en vindicar la figura del general Dessalines ante el relato hecho por el historiador haitiano que lo mostró en una actitud dictatorial en la ceremonia de la independencia. Jenson riposta que Dessalines se presentó en esa ocasión como un humilde líder militar recién salido del campo de batalla[31] y advierte sobre el carácter propagandístico más que de rigor histórico del texto de Madiou (Jenson, 2011: 87-88). Es cierto que en su extensa obra histórica Madiou narró los hechos atribuyéndoles un sentido de acuerdo con sus creencias. Pero esa costumbre de formular juicios morales sobre los hechos históricos fue de uso común en los historiadores de su época, un hábito que aún en nuestros días no ha desaparecido del todo. La exposición de Madiou era, por lo demás, la forma de ver las cosas de los escritores mulatos que fueron muy propensos a la cultura clásica europea de su tiempo, aunque no por eso el preclaro historiador dejó de censurar el sistema de la esclavitud encomiando la lucha de los esclavos y el orgullo nacional haitiano. Madiou tampoco desaprovechó una oportunidad para oponerse a la venganza racial

[31] Jenson parece haber hecho suya la afirmación de Boisrond-Tonnerre sobre Dessalines: "Sans ambition, modeste et aveuglément obéissant aux ordres de son chef [Toussaint], il se sentait né pour la guerre, la faisait en soldat heureux et la terminait en héros" (Boisrond-Tonerre, 1851: 17).

que primó en Haití incluso después de la evacuación de las tropas francesas y para censurar a los jefes políticos que llegaron al mando en son de autócratas.

Madiou desaprobó a veces la actitud despótica y las acciones cruentas de Dessalines y Christophe contra quienes no eran sus amigos, aunque eventualmente dijo que ese proceder estuvo justificado por el resentimiento suscitado por los crímenes de los franceses. Sería excesivo decir por ello que Madiou fue dessalinófobo (con quien además no tuvo experiencias directas ni guardaba de él recuerdos personales ingratos ya que Dessalines había muerto antes de su nacimiento), pues en muchos pasajes de su Histoire d'Haïti testimonió su admiración por el "père fondateur".

Tampoco sería apropiado etiquetar su relato de propagandístico como no sería del mismo modo decirlo sobre algunos pasajes del estudio de Jenson porque se hubiera valido de criterios preconcebidos como el de que Dessalines se presentó aquel día como un humilde líder militar recién salido del campo de batalla solo por haber llegado a pie a la plaza de armas (no recién salido del campo de batalla, sino ataviado en uniforme de gala militar).

En realidad Madiou presentó a Dessalines (inmerecidamente) como el acreedor de que los bozales se hubieran reconciliado con los mulatos y con los negros criollos en el conflicto social que representó la mayor amenaza en el último año de la guerra contra los franceses. Y que aun cuando Dessalines acabó con las bandas de los bozales al mismo tiempo consiguió preservar hasta cierto punto el carácter africano de la independencia haitiana. O por lo menos así lo hizo creer y que lo hizo en defensa del poder supremo del Estado.

En todo caso, independientemente de si la elección del nombre Hayti fue obra de los secretarios Boisrond-Tonnere, Charéron, Diaquoi, Dupuy o Carbonne, o si lo hizo con la aprobación de su hombre de confianza y ayuda de campo, el general Louis Bazelais, si fueron sus generales quienes orientaron al general Dessalines sobre este asunto o si fue el mismo Dessalines quien optó por ese nombre, es plausible pensar que el jefe máximo consultó el asunto sobre la marcha del día como mínimo con el general ayudante Guy Joseph Bonnet (que era la persona más cultivada en su estado mayor) porque muchos de los demás generales le obedecían resueltamente como lo pusieron de manifiesto en su juramento de fidelidad a su jefe después

de la declaración de la independencia. Armitage y Gaffield plantean lo que parece más digno de crédito, que entre el 31 de diciembre de 1803 y la mañana del 1 de enero de 1804 los jefes *indigènes* discutieron varios borradores del texto proclamatorio de la indepedencia y que el documento final puede ser considerado como una producción colectiva aunque "se emitió bajo el nombre de Dessalines y bajo la mano moldeadora de Boisrond-Tonnerre" (Gaffield, 2016:13)[32].

Tal parece que en los días siguientes el nombre Hayti fue acogido también con beneplácito por los amigos de la clase política mulata y por los antiguos negros criollos porque como sus pares dominicanos -sobre todo la élite blanca y mestiza del vecino país- sintieron siempre una manifiesta inclinación por el simbolismo que representaban los indígenas que habitaron la isla antes de la llegada de los españoles. Además, en su agenda nacionalista la nueva élite política haitiana quiso por lo visto mantenerse a distancia de las influencias africanas aunque siguió honrando la africanía de sus antepasados.

El 1 de enero de 1804 fue proclamada la independencia ante una multitud entusiasmada en la plaza de armas de Gonaïves. Y allí las voces *Hayti* y *haytien* (también se dijo "indigènes d'Hayti") hicieron su debut oficial en la ceremonia de ese día. Se pronunciaron en un ambiente persuasivo y de interactividad para la mejor comprensión del gentío entusiasta de los campos cercanos y de los guerreros *indigènes* allí reunidos. Con timbre patriótico Madiou dijo sobre ese día: "Le ciel était rempli du nom d'Haïti que les indigènes avaient donné à leur nouvelle patrie. Ce nom primitif de la contrée leur rappelais un peuple qui avait préferé l'extermination à la servitude" (Madiou, 3, 1847: 114). Y que "Le nom d'Haïti rappelant les aborigènes de l'île qui s'étaient fait exterminer en défendant leur liberté, sorti de toutes les bouches. Il fut accueilli avec enthousiasme, et les indigènes s'appelèrent Haïtiens" (Madiou, 3, 1847: 104).

---

[32] La escasez de documentación induce a quienes estudian la cuestión a preguntarse una y otra vez quién fue el responsable de que Haití hubiera sido el nombre elegido para llamar el nuevo Estado. No luce que fue el general Dessalines, sino Boisrond-Tonnerre como narra la tradición histórica. Otra cosa es -como aboga Deborah Jenson con razón- que haya sido Dessalines quien no solo apoyó de modo entusiasta que el nombre Haiti hubiera sido elegido, sino además quien con más energía propugnó que comenzara a popularizarse en la base del pueblo ya que solo él llevaba la riendas del poder. No se olvide que ya el 25 de febrero de 1804 Dessalines había sido nominado por sus generales a ser elevado de gobernador a emperador, título que fue aceptado por él 20 días después con la condición de que esa dignidad no se transmitiera en herencia a su familia (Brutus, 1947: 21). La sacra corona imperial le fue entregada a Dessalines en una ceremonia que tuvo lugar el 8 de octubre de 1804.

También Ardouin expresó a grandes rasgos que los actos de la independencia "furent bien accueillis par les troupes et le peuple assemblés" (Ardouin, 6, 1856: 32), pese a que los documentos leídos habían sido redactados en francés, que no era entendido por la masa del pueblo[33]. En resumidas cuentas, según el relato de Madiou todo esto sucedió de un día para otro.

Querer datar algo tan importante no se trata de mera minuciosidad historicista. Es que parecería inconcebible que el dotar de un nombre a la nueva nación de los anteriores esclavos después de casi trece años de una guerra tan cruenta pudo haberse ideado en unas horas y que un día antes de ser proclamada la república haitiana el 1 de enero de 1804, el primer borrador del acta definitiva de la independencia escrito por el secretario Jean-Jacques Charéron aún no había sido leído por el general Dessalines. Porque por ejemplo en la parte española de la isla el grupo trinitario en su juramento patriótico de 1838 escogió el nombre "República Dominicana" casi seis años antes de la declaración de la independencia en 1844 para llamar a la nación en proceso de construcción, nombre que fue deducido del adjetivo gentilicio "dominicano" el cual de manera gradual había ido arraigando cultural y socialmente del ecónimo Santo Domingo desde hacía más de un siglo.

Sin embargo, aquí querría apuntar lo siguiente: en la guerra revolucionaria de Saint-Domingue la toma de decisiones en la *armée indigène* para zanjar cuestiones incluso de gran importancia siempre estuvo sujeta a la presión interna de las circunstancias en un sentido instrumental o práctico. Las decisiones no se aplazaban para ser estudiadas, se vivía según el acto continuo.

El nombre taíno Haití al que se recurrió casi espontáneamente y de improviso en 1804 solo fue un punto de apoyo de naturaleza simbólica para dar un sustrato político nacional a la nueva nación creada casi de la nada. Barthélemy lo expresó así: "La masa de antiguos esclavos que triunfó en su revuelta rechazó el sistema esclavista y decidió, sin más ideología que su instinto y su fobia al pasado, inventarse como cultura y sistema económico al

[33] El profesor Albert Valdman afirma lo siguiente: "As was the case in Saint-Domingue, and as is still the case in Haiti today, only the dominant members of the community mastered both languages and were genuinely bilingual. The majority of the population is monolingual in the low language since its access to the high language is restricted" (Valdman, 2005: 155).

mismo tiempo" (Barthélemy, 2000: 12). Las fuentes históricas de la época fueron muy escuetas al brindar informaciones sobre la acogida que el nombre taíno Haití tuvo en la población del país, sin mencionar ninguna manifestación de rechazo o desavenencia o que hubiera habido algún interés en la gente por saber lo que fuera sobre el nombre elegido. Algo que llama la atención, ya que el conocimiento de ese nombre debió de haber entrañado por lo menos algún saber del pasado en el cual tuvo su origen.

Por otra parte, no hay indicios de que en vez de un nombre taíno para llamar la nueva república los llamados bozales o "congos" se hubieran inclinado por un nombre africano (en honor, por ejemplo, al mundo mítico de los antiguos reinos de Allada o de Loango) porque además sigue siendo un asunto controvertido si los africanos llegaron a concebir la idea de crear un Estado-nación independiente[34] aun cuando fueron las bandas de Sylla, Sans-Souci, Macaya, Mavogou, Vamalheureux, Petit Noel Prieur y Lamour Dérance que en octubre de 1802 se revelaron violentamente en el norte y el oeste del país reiniciando la lucha contra los franceses después del apresamiento y deportación de Toussaint, que ellos también respaldaron la bandera nacional a través de sus representantes Sanglaou, Mimi Borde y otros en el Congrès de l'Arcahaie en mayo de 1803 y que fueron las partidas de Lamour Dérance que adoptaron como propia la bandera rojo y negra, acogida también por Dessalines y después por Christophe.

---

[34] Este asunto ha sido tratado con una ligereza imperdonable. Es muy plausible que desde el primer año de la revuelta de los esclavos, del discurso contra la esclavitud de muchos mulatos y negros libres se pueda inferir la idea de la independencia de Francia como ha sido constatado en varios casos (especialmente en el gobierno colonial de Toussaint Louverture), pero en ese sentido no me parece prudente hablar en términos tan generales sobre la idea de la independencia entre los esclavos como lo hizo Benot a partir de su conjetura en un caso específico: "À travers ces textes, il apparaît que dans l'esprit des insurgés de 1792, il n'est jamais envisagé qu'il doive y avoir deux étapes, l'abolition de l'esclavage dans un premier stade, l'indépendance plus tard dans des conditions déjà transformées. Liberté générale et indépendance ne font qu'un, c'est cela qu'ils veulent tout de suite" (Benot, 2019: 107). Barthélemy en cambio expresa que "En effet, plus qu'une guerre d'indépendance nationale au sens strict du terme, 1804, date de la nassaince d'Haïti, a surtout marqué la victoire sur l'esclavage et sur l'ensemble du système économique correspondant" (Barthélemy, 2000: 21). Todo apunta a que el entendimiento popular de la idea de independencia en la masa de los africanos hasta 1803 no denotó señaladamente "independencia nacional" sino más bien "libertad". Así lo notó Gastine cuando escribió que el estado de opresión inaudita al que estaban sometidos los esclavos "loin de détruire en eux l'amour de l'indépendance, ne faisait qu'entretenir dans leurs cœurs le feu sacré de la liberté" (Gastine, 1819: 35). Sobre los africanos Casimir apuntó al respecto: "They didn't struggle as blacks, but rather as a composite of Kongos, Ibos, Aradas, and so on. This disaggregation into ethnic groups created a clear problem for the pursuit of national independence, the goal of the Creoles who pursued their struggle within the modern and colonial definitions of whites, blacks, and mulattoes" (Casimir, 2020: 152).

Hay que tomar en consideración además que los jefes africanos no formaron parte de la cúpula de la *armée indigène* ni fueron parte integrante del primer gobierno haitiano, no obstante que cuando se proclamó la república más de la mitad de la población era de origen bozal y probablemente era aún mayor si consideramos que una parte de los negros criollos era descendiente directa de bozales y su grado de criollización no había pasado de ser un fenómeno de superficie[35]. Desde poco antes de ganada la independencia y declarada la república las antiguas tensiones entre los negros criollos y los africanos aflojaron y la mayoría de los viejos congos y sus descendientes que combatieron en la revolución se aquietaron como fuerza política y se replegaron a la vida del campo obedientes ahora al poder del nuevo Estado dessalineano. El general de Lacroix declaró que "les noirs d'Haïti ne sont plus ce qu'ils étaient avant la révolution" (1819, 2: 308-309).

Los historiadores haitianos de la época moderna apenas han ventilado el curioso cambio de nombre del país surgido del triunfo de la insurrección contra los franceses. Esto no quiere decir que la acogida del nombre Haití y la formación del demónimo haitiano fueron inmotivados u obra del azar. Mangonès, por ejemplo, apuntó que la elección del nombre Haití que hicieron los próceres ilustres de 1804 fue una elección que nadie puede explicar ni se pueden decir las razones de esa preferencia. Pero a seguidas agregó: "je ne vois en cela que la répudiation de tout ce qui évoque l'idée de conquête et comme HAITI rappelait le sol vierge de toute atteinte des aborigènes, ces malheureux victimes de leur bonté, de leur simplicité, de leur confiance, seule la pensée de l'irrédentiste Guarocuya, l'immortel Henry[36], symbole du

---

[35] Geggus apunta que "Of the thirty-seven signatories of the act of independence, more than two-thirds were of mixed Afro-European descent, probably all of whom were freeborn. . . Apparently eleven signatories were black, of whom six or seven seem to have been born into slavery. None was African—not even General Yayou—although in 1804 nearly half the adult population of Haiti would have been African-born and barely one in twenty of mixed racial descent" (Geggus, 2016: 26-27). "Dessalines versuchte die Geschlossenheit der afrikanischen Bevölkerung aufrechtzuerhalten" afirmó Windisch (2017, 51). Esa afirmación es falsa si tomamos en consideración que en el primer gobierno haitiano la presencia de los congos fue mínima y el mismo Dessalines menospreció sus intereses. La afirmación de Windisch solo tendría algún sentido si la historiadora consideró (como fue común en la Europa de la época) la "afrikanisch Bevölkerung" como sinónimo de "schwarze Bevölkerung".

[36] Aunque se trató de la misma persona, la diferencia entre los nombres Guarocuya y Enriquillo no carece de importancia. El niño Guarocuya conservaba aún sus raíces indígenas antes de ser educado por los padres franciscanos. Enriquillo en cambio fue un indio aculturado de la sociedad colonial española (en su idioma, religión y costumbres), es decir, su ser indígena ya había sido desnaturalizado y casi absorbido por la cultura dominante de la colonia. Esto sin embargo no cambia el hecho de que su rebelión estuvo motivada por la injusticia de los españoles en sus tratos con los indios.

sacrifice et de courage, a pu décider de ce choix" (Mangonès, 1934: 55). La explicación del erudito Mangonès no es incorrecta sino incompleta. Dicho concisamente, no hay informaciones conocidas sobre por qué los jefes revolucionarios "néo-haïtiens"[37] optaron por efectuar el cambio de nombre de Saint-Domingue a Hayti para llamar la nación fundada en 1804.

Lo que se ha dicho es que la adopción de ese apelativo se hizo en reconocimiento a los indios que fueron diezmados durante la colonización española. Y que el gentilicio haïtien es un epónimo, cabe decir, con una función conmemorativa como lo son "boliviano" o "liberian"[38]. Esto, desde luego, no cambia la intríngulis de este enigma ya que los indios aborígenes no concurrieron en ningún momento de la historia haitiana y tampoco el nombre Haití obedeció a una tradición popular espontánea de larga data en Saint-Domingue. Al contrario, las expresiones Haïti y haïtiens fueron hechas valer de la noche a la mañana por un agente externo (el Estado) y comenzaron a ganar vigencia desde los primeros años de la república haitiana basadas en un símil histórico que parangonó los sufrimientos del indio ya extinguido ("maître originaire de l'île") con los sufrimientos del esclavo de origen africano.

Como mecanismo expresivo el símil asociaba el exterminio de los indios que fueron sustituidos por los negros "pour être condamnés comme eux aux travaux, aux supplices, aux mépris et à la mort". Se trata de un razonamiento comparativo que sirvió de vehículo para que el negro de Saint-Domingue se reconociese a sí mismo como una representación simbólica del indio porque ambos por su naturaleza racial distinta a la del amo blanco formaron parte del mismo conjunto de víctimas de la esclavitud y de la opresión "menée par les maîtres blancs".

En 1804 el apelativo Haití de la nueva república se convirtió de súbito y en un sentido tropológico en un referente ancestral en razón de que sintetizaba la unión del indio y el africano a través de un destino compartido, el de la explotación inhumana de los esclavos. Los tres primeros versos del primer himno haitiano que se cantó en 1804 rezan: "Quoi? tu te tais peuple indigène

---

[37] El término "néo-haïtiens" fue empleado por Louis Joseph Janvier partiendo de la creencia de que el gentilicio de los indios aborígenes había sido "haïtien". En su libro Du Gouvernement Civil en HaÏti, Lille, 1905.

[38] En otro estudio examinaré las peculiaridades de estos casos en relación con el gentilicio "haïtien".

/ Quand un héros, par ses exploits, / vengeant ton nom, brisant ta chaîne". Esto fue lo que la historiografía haitiana conceptuó como una "communauté de souffrances", en la cual se realzaban los padecimientos de sus víctimas y, sobre todo, se potenciaba el odio a la crueldad del hombre blanco que ya existía desde los tiempos de la colonia francesa (Viénot de Vaublanc, 1797: 8).

Por eso, la historiografía haitiana de los primeros tiempos con frecuencia puso en interacción alegórica las experiencias históricas de los indios y los descendientes de africanos con el propósito de producir el mismo pensamiento sobre los elementos distintos que las formaron. Por ejemplo, para Vastey –que fue un ferviente preconizador de ese criterio- el malhadado Toussaint Louverture fue detenido y deportado a Francia por los franceses del mismo modo que el cacique Caonabo fue apresado y enviado a España por los españoles (Vastey,1814: 8). Y Chauvet urdió en sus poemas de "La Fleur d'Or" y en su teatro en versos en "La fille du Kacik" evocaciones idílicas referidas tanto a los indios como a los mulatos y a los negros (Chauvet, 1894, 1899).

Si como parece ser la *communauté de souffrances* fue propiamente la motivación de ese cambio de nombre, bastaría en principio que su estudio se limitara al campo del análisis onomástico y que tan solo nos retrotrajéramos a la historia para analizar las circunstancias en que el nombre Haïti fue impuesto. Los cambios onomásticos en la historia de los pueblos no son raros. Lo que es propio en la naturaleza de esos cambios es su motivación. En este caso de Saint- Domingue a Hayti su motivación fue la *communauté de souffrances* con una clara inclinación moral y evocadora.

Sin embargo, hay otra cuestión que merece la atención en este punto. En las circunstancias apremiantes que al finalizar diciembre de 1803 debió enfrentar el triunfo revolucionario, mientras las tropas francesas terminaban de abandonabar Saint-Domingue, surgió un factor motivante más realista del cambio onomástico: la adopción del apelativo Hayti y del gentilicio haytien era el punto medio para zanjar la diferencia de criterios entre muchos jefes negros que repulsaban el nombre Saint-Domingue y cualquier vínculo futuro con los europeos (especialmente con los franceses) y la élite mulata y de negros criollos que se habría resistido a aceptar como pasado nacional un pasado exclusivamente africano o demasiado bozal.

El nombre Haïti y su pasado indo-aborigen fueron una salida ideológica feliz ante un problema racial y social muy complejo que no siempre fue enteramente resuelto como se puede ver en el tira y afloja entre la bandera monárquica rojo y negro de Dessalines y Christophe, que fue también el estandarte congo de Lamour Dérance y de algunas de las "bandes brigands des africains" (¡y siglos después, la bandera haitiana de Duvalier!) y la republicana rojo y azul.

Desde luego, lo anterior no quiere decir que se vaya a cuestionar el fuero legítimo del Estado haitiano en la tarea de haber dado a su territorio y a su sociedad política el nombre que se creyó más adecuado. En ese sentido al historiador Dantès Bellegarde le asistió toda la razón cuando reclamó ese derecho soberano de la república haitiana. Lo tratado aquí no guarda relación con ese tema, incuestionable en cualquier sentido. Lo que sí levanta dudas en las palabras de Bellegarde es haber dicho que el nombre Haití fue el que mejor convenía a las tradiciones históricas de los haitianos (Bellegarde, 1935: 2-3) porque fue acogido en el acta de independencia del 1 de enero de 1804 y posteriormente consagrado en las Constituciones haitianas desde 1805.

La resignificación del nombre Haití

Mi interés en este estudio no ha sido realizar un análisis etimológico ni toponímico para explicar el valor semántico y el origen de la voz Haití, sino despejar un problema histórico: el vínculo de ese topónimo taíno con los sufrimientos del esclavo concebido por los jefes de la insurrección de los antiguos esclavos para nombrar la nación que fundaron en 1804. Porque es obvio que el significado originario del topónimo Haití ("tierra escarpada" o "tierra de montañas") antes de la llegada de los españoles a la isla, el cual evocaba el paisaje orográfico como una unidad constitutiva del universo mítico de los taínos, no influyó como factor motivante en la elección del nombre Haïti de los haitianos.

El punto en cuestión que quisiera tratar aquí se refiere a la connotación que el antiguo topónimo taíno Haití adquirió después del triunfo de la insurreción de los anteriores esclavos como una forma de legitimación histórica del primer

Estado- Nación negro del planeta y como un alegato en defensa de la posesión de su territorio en base a la apoyatura que le brindaba ese nombre ancestral, el más antiguo conocido de la isla. Así lo expresó el historiador Saint-Amand: "Aujourd'hui cette île n'appartient plus à la France ni à la l'Espagne; ses possesseurs actuels, nègres et mulâtres, lui ont restitué son vrai nom, celui que les Indiens, ses premiers habitants, lui avaient donné: Haïti" (Saint-Amand, 1860: 2).

Los jefes haitianos creyeron –y lo sigue creyendo mucha gente- que había una igualdad transparente entre el nombre Haïti que eligieron para llamar a la nueva nación que habían creado y el topónimo Haití de los taínos. Había ciertamente la identidad referencial o designativa del topónimo Haití que subyacía en ambos casos, pero no una igualdad de motivos desde el punto de vista histórico o lingüístico toda vez que la motivación del nombre Haïti de los haitianos no rememoraba la representación mental que el topónimo Haití tenía en la cultura y en la lengua ya desaparecidas de los taínos.

Sin embargo, el historiador y erudito haitiano Edmond Mangonès dijo que el nombre Haití ligaba a los habitantes de la isla a su prehistoria y que era el nombre de la isla "ab Origine", fundado en la idea de que ese nombre insular había sido el significante del habitáculo geográfico originario de los indios. Desde luego, las palabras de Mangonès evadían el problema, pero así pasó Haití a ser un apelativo moderno que parecía remontarse a su significado originario prehistórico aun cuando en realidad era solo la revalorización de un nombre antiguo de raíz vernácula que se limitaba a expresar en la época actual una ideología justificadora del poder del nuevo Estado: la relación gentilicia de los indios con los haitianos.

El apelativo indígena Haití se resignificó, pasando así a ser una sinédoque mediante un confuso juego de palabras que no deslindaba el Haití de los taínos del Haïti de los haitianos. En la búsqueda de un nombre y un gentilicio considerados como vernáculos que incidieran en el sentimiento patriótico de los nuevos ciudadanos "haitianos" y a su vez legitimaran las élites políticas del país quedó zanjado un diferendo entre los grupos raciales redenominando el territorio de la vieja colonia de Saint-Domingue, nombre este último del cual la república en ciernes se separaba de modo terminante por representar el pasado vergonzoso de la esclavitud y del colonialismo. Y como derivado del topónimo Haïti se adoptó el demónimo "haïtien", que en realidad era un

neologismo francés construido artificiosamente y ajeno a las circunstancias étnicas que habían dado origen a las comunidades taínas.

Sin embargo, nadie quiso despejar el doble significado del nombre Haití. Todo lo contrario, por ejemplo, el historiador Madiou se refirió a los indios anteriores a la llegada de los españoles en estas frases: en "cette terre de paix où les Haïtiens vivaient heureux", que Colón tomó posesión de la isla a nombre de Jesucristo plantando "une croix sur la terre d'Haïti" (1847, 1: iv) y que "les Ovando , les Bobadilla exterminaient les poulations haïtiennes" (1847, 2: 411)[39], pese a que el gentilicio "haïtien" nunca existió en el desaparecido mundo de los aborígenes.

En un libro infantil de la historiadora haitiana Odette Roy Fombrun un abuelo haitiano residente con su familia en los Estados Unidos en los tiempos actuales les hablaba a sus nietos sobre Haití. Y les decía: "Il y a de cela fort longtemps, quand il n'y avait ni avion, ni bateau à moteur; qu'on voyageait sur de grands bateaux à voiles, les Français, les Anglais, les Espagnols ne connaissaient pas l'Amérique; ils ne connaissaient pas Haïti. En ce temps là, l'île d'Haïti n'était pas divisée comme elle l'est aujourd'hui. La République Dominicaine n'existait pas". Ese uso polisémico del término Haití da lugar a malentendidos porque si lo contado por Roy Fombrun se refiere al Haití de las comunidades aborígenes, es decir, a la isla en su conjunto la historiadora debió señalar también que "la République d'Haïti n'existait pas". Análogamente, cuando el colaborador del diario de Port-au-Prince Le Nouvelliste, Maxime Délay, expresó que el libro de Émile Nau "Histoire des Caciques d'Haiti" es "Une ouverture sur Haïti et son passé" (13.05.2005) ¿hizo alusión a la isla de los indios aborígenes? Parecería obvio porque en la historia de la nación haitiana no hubo ningún punto de convergencia con el pasado taíno.

Lo equívoco del tema se debe a que muchos historiadores haitianos no precisan la diferencia entre el nombre Haití de los indios como topónimo de toda la isla y Haití, el nombre la república de los haitianos. Al contrario, parece que quisieran establecer una equivalencia automática entre ambos. Y algunos no se han limitado a decir que la isla fue llamada Haití en 1804, sino que fue llamada de nuevo Haití. Ese problema expresivo ha sido la fuente de

[39] Curiosammente además de utilizar el nombre "Haïtí" Madiou también llamó la isla "Santo Domingo".

interpretaciones infundadas de la historia insular que han sido acogidas por el vulgo en muchos países extranjeros[40].

Que antes de la llegada de los españoles la isla fue llamada Haití por los indios no es puesto en entredicho. Ahora bien, la cuestión como ha sido planteada hasta aquí no es tan clara. Veamos la construcción lógica de haber llamado Haití a la nación de los haitianos. En primer lugar hay que observar que la conexión de los nombres Haití de los indios y Haïti de los haitianos no es una relación hipónima pues el primer término (Haití de los indios) se refiere a la isla donde había una cultura, una sociedad y un pueblo prehistóricos que fueron destruidos o se extinguieron durante la colonización de la isla por los españoles. El segundo término (Haití de los haitianos) es el apelativo referido a la tercera parte de la misma isla[41] que en una época relativamente reciente sirvió de hábitat a una cultura, a una sociedad y a un pueblo distintos a los de los antiguos aborígenes. La diferencia entre ambos sujetos históricos es evidente. Pero al emplear el término no denotado (Haití de los indios) como el referente del término denotado (Haïti de los haitianos) esa diferencia entre ambos términos se neutraliza sobre la base de la ambigüedad derivada de un razonamiento a pari: el paralelismo histórico del Haití de los indios con el Haïti de los haitianos.

Madiou, Roy Fombrun, Bellegarde y otros andan a oscuras en este asunto. Ni siquiera los historiadores haitianos de nuestra época mencionan la resemantización que experimentó el topónimo Haití cuando fue elegido para nominalizar la nueva república después de la revolución de los antiguos esclavos en base al criterio de que el nombre Haïti de los haitianos era un revivificación del Haití taíno. O en otras palabras, que en virtud del mandato revolucionario del general Dessalines el segundo se derivó como un desarrollo

---

[40] Véase este ejemplo: "After the gruesome murder of Anacaona and her people, the nation was populated by black slaves from Africa, and their descendants. Haiti was the first nation to free itself from slavery and it declared independence from France in 1697 [sic]. The French left the Island ravaged, while the natives no longer existed" (Cavale, 2010). Así lo dijo el diario de Port-au-Prince Le Nouvelliste (19.07.2006) en el mismo sentido: "...contrairement à tout ce que nous rapporte l'histoire, dans la partie Ouest de l'île d'Haïti, il n'y a jamais eu d'occupation espagnole sur cette région. Tout de suite après la mort de la reine Anacaona, livrée à la potence à Santo Domingo en 1503 par le cruel Nicolas Ovando, les Espagnols avaient jugé bon d'abandonner notre territoire à tout jamais!!! Et depuis lors, les Espagnols avaient renoncé au Xaragua et à tout le reste du pays, en voulant s'établir de préférence là où il y avait de l'or en abondance; spécialement dans la partie - Est de l'île où l'esclavage des Indiens régnait en maître!!!". Este punto de vista también en el artículo de Leventis (1954: 6).

[41] "La partie [de la isla] qui appartenait à l'Espagne avant la révolution française, formait près des deux tiers de cette étendue" (Gastine, 1819: 15).

histórico del primero. Al tratar este problema se descorre el primer velo ideológico que separa la historiografía haitiana de la dominicana.

Se dice que el nombre Haïti que denomina la república haitiana no es de índole exógena ya que como nombre propio se refiere claramente a una realidad geográfica. Es cierto que ese nombre se justifica, como todo topónimo, por su función nominativa. Empero, su condición exógena emana de haber sido un nombre ya desaparecido y desconocido para la masa del pueblo de Saint-Domingue e impuesto al fundarse la república por motivaciones ideológicas, es decir, obedeciendo a factores extra-lingüísticos.

No ha sido inusual que las transformaciones sociales y políticas profundas vayan acompañadas de una rehistorización de la sociedad y de la resignificación de vocablos largamente establecidos[42]. También por rupturas de creencias sociales existentes desde larga data que son sustituidas por mitos nativistas que les son adversos. Aparentemente siguiendo este principio, un año después de la proclamación de la independencia haitiana el matemático alemán Georg Simon Klügel justificó la elección del nombre Hayti de esta manera: "der alte Name wurde wieder hergestelltet, wie man auch in Europa ben den vorgefallenen Staasumwälzungen alte Bennenungen wieder hervor gesucht hat"[43] (Klügel, 1805: 177)[44].

Al dar ese nombre a la nueva república que se formó en 1804 el apelativo "Haïti" se construyó como una homologación ficticia en términos cuasi-étnicos del Haití taíno con el nombre de un Estado moderno. El gentilicio "haïtien" fue a su vez deducido mediante la mera implantación al topónimo "Haïti" del sufijo genitivo gálico "en" de acuerdo con los principios del nacionalismo romántico en la época formativa de las naciones americanas. Y como en efecto antes de la sublevación de los esclavos se había formado "saintdomingois", o su forma simplificada "domingois, que eran los genitivos en francés relativos a Saint-Domingue.

---

[42] O como lo observan Musset y Val Julián: "cada nuevo nombre de lugar encierra una dimensión simbólica e ideológica que importa profundizar" (1998: 113).

[43] Escrito en alemán antiguo.

[44] Hay una propensión en muchos, incluso en nuestros días, a seguir la corriente ya establecida de que hay una continuidad histórica que va desde los taínos a los haitianos. Así lo han hecho inclusive estudiosos europeos y norteamericanos muy importantes de la historia haitiana como Philippe Girard quien escribió que "So strong was the hatred of everything French that the country's name, Saint-Domingue, was abandoned and replaced with its precolonial, Taino forebear: Haiti" (Girard, 2005: 55).

El gentilicio nacional *haïtien* no surgió como el de su pueblo vecino insular (dominicano) a resultas de un proceso de formación secular, sino de improviso (al parecer en unas horas) el 1 de enero de 1804 como el apelativo de un Estado que se creyó asociado históricamente a un ancestro putativo (los taínos), no necesariamente por razones genealógicas sino por el paralelismo histórico que se llamó "communauté de souffrances"[45]. Hay ciertamente una afinidad onomástica directa del nombre taíno Haití, con el gentilicio *haïtien*, pero esa afinidad no es de tópico ni de fondo, pues el primer término corresponde al pasado taíno de carácter étnico y el segundo hace referencia al presente de carácter nacional y político. Por eso también, muchas décadas después, el *indigénisme* intelectual haitiano (sobre todo "La Revue Indigène") quiso resarcir esa realidad del tiempo de la colonia, haitianizando al máximo lo indígena.

El vínculo gentilicio "taïno-haïtien" fue una relación ilusoria pero cargada del simbolismo de un arquetipo ancestral cuando se creó la república en 1804 y así ha pervivido hasta nuestros días[46] repetido una y otra vez por la intelectualidad haitiana (Gannier, 2004: 151). En esa cultura del sufrimiento y de la resistencia en que aparecen unidos Anacaona y Makandal, Haití fue la hija vindicadora primero de los "incas"[47], después de los "taínos" y por extensión, del *nèg mawon* haitiano que fue la alegoría universal de la libertad del negro[48]. La locución *Haïti pour les Haïtiens* no es explicativa sino "synonyme de liberté et d'indépendance" (Bellegarde, 1935: 5)[49].

De ese palimpsesto retórico surge la creencia del origen indio en la conciencia nacional haitiana cuya carencia de soporte histórico pasó por alto

---

[45] En la historia haitiana los africanos fueron también considerados como una "humanité souffrante" cuya "sang a été vengé" por los haitianos cuando éstos se sacudieron del yugo colonial europeo. Y al reivindicar los derechos de los esclavos la Constitución política de Haití reivindicó también en agradecimiento los derechos de los africanos. Sin embargo no hubo por confesión propia una *communauté de souffrances* entre los africanos y los haitianos como la hubo con los indios y solo fue en el siglo XX cuando algunos intelectuales haitianos consideraron a África como "la mère-patrie".

[46] En 1935 Price-Mars destacó que "les Haïtiens sont d'accord pour conserver intact l'héritage qu'ils ont reçu de leurs pères. La dénomination de l'île d'Haïti fait partie de ce patrimoine" (Revue de la Société d'Histoire et de Géographie d'Haïti, 1935, 6, 17: 7).

[47] "Comme si les Africains et leurs descendants avaient aucune parité avec les anciens dominateurs du Pérou" escribió Saint-Rémy (1855: 183)

[48] Mangonès expresó que el nombre Haití "évoque toute la fierté du nègre et l'indépendance de son caractère" (1934: 61).

[49] En 1803 "libète", "endepandans" y "lanmò pou blan yo" fueron el toque de rebato que levantó las pasiones más fuertes de la masa de los esclavos criollos en pie de lucha en Saint-Domingue.

Vergniaud Leconte cuando, durante los primeros años de la ocupación norteamericana de Haití, expresó sobre los indios: "Ils sont nos ancêtres, comme les Gaulois des Français, les Quirites des Romains, les Bretons des Anglais". Sin embargo, no pudo haber otro recurso identitario más apropiado para Haití, una nación en ciernes con una necesidad apremiante de levantar el Estado soberano y en busca de su pasado, ya que tras la revolución de los esclavos y el exterminio absoluto de los blancos los jefes revolucionarios abjuraron el pasado colonial de Saint-Domingue y la naciente república debió de repente buscar uno nuevo para reemplazar el de la vieja colonia. Por eso el mando de la revolución se apropió del simbolismo de los habitantes primigenios de la isla, arrogándose para sí unos ancestros putativos[50].

Hay que tomar en consideración que debido al pasado oprobioso de la esclavitud el sentido de justicia y el ideario contra la explotación de las razas indefensas exacerbó la cultura letrada haitiana. Y que como la revolución francesa, la revolución haitiana "avait créé un peuple noveau et consacré des principes de justice et d'humanité" (Revue des Colonies, julio de 1836: 4). Esto fue lo que Price- Mars quiso hacer valer en una ontología haitiana: "la libération des opprimés et l'extermination des oppresseurs symbolisèrent la mission salvatrice que le Destin avait assignée à Haïti et à ses conducteurs" (Price-Mars, I, 1953: 70)[51]. En nuestros días Délide lo enuncia de esta manera: "La particularité de la société haïtienne réside ... dans sa mission à régénérer une partie de l'humanité souffrante" (Délide, 2020: 81).

Para los intelectuales haitianos fue el indio aborigen, sometido al maltrato y a los abusos de los colonizadores españoles, la personificación de la raza primigenia sojuzgada. La acción heroica del cacique indígena Enriquillo ha sido puesta en valor por los haitianos, tanto o más que por los dominicanos, como símbolo de lucha por la justicia. Pero sobre todo como un símbolo de la resistencia contra la opresión blanca. En este sentido el Enriquillo dominicano es una figura más apegada a la verdad histórica, pero menos social y más de superficie que el *Henri* haitiano.

---

[50] Léger expresó lo siguiente: "Following the example of their Amerindian forebears the nascent Haitian state actively sought to re-conceive its people's understanding of the present and past" (Léger, 2012: 54). Lo que extraña después de leer esa observación es que la historiografía haitiana haya consagrado tan poca atención al tema del pasado aborigen, al llamado "période indienne en Haïti".

[51] Por eso "La vocation d'Haïti pour la Liberté" fue el título del primer capítulo de la conocida obra de Price-Mars La République d'Haïti et la République Dominicaine.

A esa idea se fue acomodando el pueblo haitiano, el cual se vio convertido en un *pè indijèn*, pese a que cuando se constituyó la república haitiana más de la mitad de sus habitantes habían nacido en África y la tercera parte de ellos había llegado a Saint- Domingue hacía menos de diez años. Perry señala que "the appeal to indigeneity advances an argument that is more political than essentialist" (Perry, 2017: 47).

En realidad, como en los demás países del continente americano el concepto del indio aborigen fue un tropo del discurso revolucionario recogido poco antes de la declaración de la independencia. Barthélemy señaló que "Le terme de 'societé indigène' est utilisé ici par analogie avec d'autres societés du même genre: le dernier arrivé étant, de fait, le plus africain" (2003: 120)[52]. Y que el vástago de los africanos llamado indigène en la última fase de la revolución haitiana "représente l'ultime recours contre la 'civilisation' représentée par une France considerée toujours comme menaçante" (Barthélemy, 2003: 118).

En el curso de las siguientes décadas tras la fundación de la república la historiografía haitiana también comenzó a llamar *haïtien* al indio aborigen. Y fue también el comienzo en la cultura tradicional de un decir popular: *nan rasin te Endyen yo*[53]. Es importante en este punto poner en claro que sería un error pensar que la adopción del nombre taíno Haití y su derivado moderno haïtien en las condiciones ya descritas fue un hecho de ocurrencia única en la historia. En realidad, en el pasado de otros pueblos hubo procesos históricos parangonables al ocurrido mucho tiempo después en Haití: que una zona geográfica mantuvo su nombre histórico, pese a que fue más tarde parcialmente reocupada por otro pueblo de origen distinto, el cual adoptó el topónimo más antiguo por razones políticas[54]. Sin embargo, para no abusar

---

[52] En su libro Ainsi parla l'oncle (1973: 45)) Jean Price-Mars relacionó lo "authentiquement indigène" con la cultura rural de Haití: "langage, moeurs, sentiments, croyances", es decir, la cultura del habitante "primitif" en un sentido místico como el mismo Price-Mars conceptualizó al campesino haitiano en su prefacio a la obra de Jacques Roumain La Montagne Ensorcelée (Port-au-Prince, 1931).

[53] Aunque para referirse al tiempo distante o en perspectiva en el habla haitiana no se aludía a los indios sino a África: "depi nan ginen" o "lontan nan ginen".

[54] Veamos someramente estos dos ejemplos. A la llegada de los portugueses a la costa de África occidental al finalizar el siglo XV los bakongos formaban la etnia nativa de habla kikongo dominante del antiguo reino del Kongo, que era una autocracia muy concentrada en el monarca con reinos subsidiarios en Kakongo, Kiyombe Ngoyo, Loango y Ndongo-Matamba porque esa región era mucho más extensa que el espacio ocupado por los bakongos. El bakongo era el pueblo bantú más importante, la "raza" del reino y de su capital Mbanza Kongo, pero también se encontraba diseminado en los territorios vecinos más allá de sus fronteras. La densidad poblacional del reino obligó a una expansión territorial hacia el

de las similitudes hay que particularizar el caso haitiano debido al papel que en el mismo desempeñaron la esclavitud y la migración trasatlántica forzosa.

La naturaleza moderna del gentilicio "haïtien"

Aunque no todos los países del mundo reconocieron oficialmente el Estado haitiano cuando nació en 1804, todos sin excepción sí llamaron con el nombre Haití a la nueva nación de los antiguos esclavos como lo hicieron sus fundadores. Como ese nombre daba a entender una filiación histórica con los indios, algunos escritores haitianos, norteamericanos y europeos de las primeras décadas del siglo XIX dieron crédito a esa idea y también llamaron *haïtien* al indio aborigen. Así lo hizo igualmente la conocida educadora bostoniana Sarah Tuttle en "A Brief History of the Island of Hayti" –que quizás fue el primer compendio de la historia de Haití- (1831: 13).

También Thomas Madiou –el padre fundador de la historiografía nacional haitiana- llamó "haïtiens" a los indios[55]. En el primer segmento del libro

---

norte limitando con Benin y donde también se asentaron otros pueblos bantúes y no bantúes con costumbres distintas no relacionados con los bakongos y con dialectos propios cuyas raíces eran comunes a las lenguas proto-Kwanza, como los pigmeos de las regiones de Ituri y Aruwimi, los basoko de Aruwini, los bagalla de la región central del Níger que hablaban kiyombe pero no eran un pueblo yombe, los batela de Lubefu, los bobangi del norte de Lago Nkunda, los mbundu del noroeste del río Kwanza, etc. que habitaban dentro de los límites del reino o en territorios fronterizos cuya soberanía dependía de Mbanza Kongo. Esos pueblos no bakongos que habitaban los dominios del reino Kongo consideraban esos territorios como su suelo patrio y que eran por irradiación parte de Kongo aun cuando fueron tratados por la élite de los bakongos como elementos exógenos. Otro caso semejante se presentó en la Europa central de la antigüedad y más tarde en la época de las invasiones. La extensa región apenas poblada dentro de los limes imperiales del Rin llamada Germania romana y Germania magna fue objeto de colonización continuada desde antes del siglo I (en algunas partes incluso desde la Edad de Bronce tardía) por antiguas etnias (suebos, turingios, hérulos, alamanos, rugios, godos, burgundos y sajones) que allí legitimaron su presencia mediante la ocupación de tierras por medio de contratos de aparcería y por conducto de sus lenguas y tradiciones ancestrales. Los antecedentes genealógicos de esos pueblos se iniciaron con la ocupación del territorio. Los romanos llamaron dichas etnias "germanos" de una manera generalizadora aunque sus tribus conservaron sus referentes etnónimos grupales. Esos primeros "bárbaros" aparecen en la obra de Tácito entre las etnias de la *germanorum natione*. Pasados varios siglos llegaron a esa región desde territorios más lejanos del este del Elba hasta los Urales otros pueblos más pequeños con lenguas no germanas y costumbres distintas (los orientalium germanorum) que en un proceso etnogénetico sucesivo también se incorporaron al supragentlicio otorgado por la Roma conquistadora a los antiguos pueblos de las estepas. Germania conservó su nombre latino primitivo en la temprana Edad Media, pero su ocupación humana se diversificó con otras etnias no comprendidas entre los primeros invasores germanos y conservaron sus gentilicios indígenas (osis, panonios, ambrones, condrusos, helvetios, etc.) los cuales se asentaron en ese territorio antes de que algunos migraran hacia el sur y hacia las riberas del Don. Es decir, el ámbito de aplicación del gentilicio "germano" (aunque solo en sentido lato pues en tal caso no se trataba de un gentilicio étnico) se amplió a otros conglomerados humanos exóticos no organizados en federaciones tribales y distintos de los "germanos" originales.

[55] Así continuó repitiéndose en el siglo XIX. Por ejemplo, el geógrafo Gentil Tippenhauer (1893) llamó a los indios aborígenes de la isla "haitianische Urbevölkerung". Asimismo se refirió a los indígenas de

primero de su "Histoire d'Haïti" hay una parte dedicada a describir las "mœurs des Haïtiens", es decir, de los indios aborígenes. Y allí dijo que: "Les Haïtiens étaient entièrement nus et habitués à se peindre le corps", "Ovando fit mettre à la torture trois-cents chefs haïtiens", "Les Castillans se livrèrent à d'affreuses cruautés sur les Haïtiens", etc.

Esta idea partió de un razonamiento al parecer obvio, pero falso: que como los indios aborígenes habitaban en Haití, en base a su derecho sobre ese territorio se autodenominaron haitianos. Pero este no es el caso ni siquiera si lo formulamos de manera inversa, es decir, que el topónimo de la isla Haití se hubiera derivado del etnónimo de los aborígenes, es decir, que hubiera sido un topónimo eponímico, por ejemplo, que los taínos identificados como haitianos hubieran dado su nombre al territorio de la isla después de conquistarla y someterla y que por eso fuera denominada Haití. Hasta aquí como ha sido planteado erróneamente este problema en la historiografía haitiana.

Pero en ninguna crónica, pesquisa u otra fuente del período español de los taínos aparece el adjetivo "haitiano". Por ejemplo, en la Relación acerca de las antigüedades de los indios escrita en 1498 por fray Ramón Pané, que fue quien llegó a conocer más prolijamente las tradiciones de los aborígenes[56] ni en el informe a Nicolás de Ovando del piloto naútico Andrés de Morales. En las últimas décadas del siglo XVIII el Dr. Charles Arthaud fue uno de los pocos franceses eruditos de Saint- Domingue que examinó los restos arqueológicos y la cultura de los aborígenes. A lo largo de sus investigaciones supo del nombre Haití de los indios mencionado por los historiadores del siglo de las luces, pero en parte alguna de sus estudios se refirió el vocablo "haytien".

Huelga decir que los aborígenes utilizaron el topónimo indígena Haití para nombrar la isla o una parte de ella. El término "haytien" en cambio les fue

---

las islas adyacentes como "kubanische Insulaner", "puertorikanische Insulaner", etc. Louis Morpeau repitió también el mismo tratamiento: "Les 60.000 survivants du million d'Haïtiens ou d'Indiens anéantis entre 1493 et 1528 par les féroces compagnons et lieutenants de Colomb" (Morpeau, 1825: 15). Incluso modernamente muchos siguen entendiendo que los indios eran haitianos. Por ejemplo, Casimir comenta: "De fait, à partir de 1492, les dirigeants, dans l'exercice de leurs fonctions, ne parlent pas la langue des Haïtiens" (aquí se refiere a los indios), agregando que esto fue así si se entiende que ellos (los indios) eran la población de Haití. (Casimir, 2018: 3). Y para corroborar su afirmación hace referencia al libro de Pompée Valentin Vastey Le système colonial dévoilé (publicado en 1814, es decir, 322 años después de la primera llegada de los europeos a esta isla) donde este dice "nous désignerons la population d'Hayti sous la dénomination générique d'haytiens" (Vastey, 1814: 74).

[56] Pané llamó a los indios "habitantes de la isla" (Pané, s.f., 24).

desconocido. La leyenda de ese etnónimo es de origen moderno, solo comenzó a popularizarse en la lengua francesa en los albores del siglo XIX, tras su mención en la proclamación de la independencia de Haití en 1804.

Si en las sociedades precolombinas antillanas la voz "taíno" fue un etnónimo (un asunto sujeto todavía a estudio) entonces fue un etnónimo sin referencia toponímica[57]. Taíno fue también el indio de Cuba y de Borikén, pero así como no hubo en ninguna de las variantes regionales del habla taína el término "haitiano" tampoco hubo los términos "cubano" ni "borinqueño"[58]. Y es que aquí se cometió un desliz. El término "haitiano" es un gentilicio moderno como lo es "dominicano", esas denominaciones nunca fueron empleadas como gentilicios ni como nada antes del establecimiento de los europeos en la isla que llamaron Española. Esto quiere decir que "haitiano" es el adjetivo gentilicio de un pueblo de la historia moderna referido al nombre del lugar donde habita. Su referente es el topónimo "Haití", aunque ese nombre había dejado de existir cuando fue rescatado tras el triunfo de la revolución de los esclavos. "Taíno" (como fue entendido ese lexema por los españoles), por otra parte, fue un denominador prehistórico derivado 1° de un atributo o característica mítica de esa comunidad de habla (etnónimo) o 2° de su lengua (glosónimo).

Si los taínos hubieran sido una etnia regida por una organización estatal, entonces como ocurre generalmente con los postgentilicios su etnónimo quizás se hubiera derivado del topónimo "Haití" que era el nombre del territorio que habitaban (Bartens, 2002: 14)[59]. Pero no fue así. Hay indicios de que en la época prehispánica los habitantes de la isla, ambiguamente llamados taínos, –que no fueron una raza ni una nación sino una comunidad de habla con similitudes culturales estrechamente afines- estaban

---

[57] En la sociedad taína el nombre de una persona (no de una colectividad) podía tener una relación de pertenencia con el nombre de algún lugar, por ejemplo cuando se trataba del nombre de alguien de cierta jerarquía social, p.ej. un nitaíno destacado en un yucayeque. Pero en tal caso no se refería a pertenencia étnica o tribal sino a la procedencia geográfica del jefe local, para significar su rango político o social en su lugar de residencia. Desconozco si hubo microetnónimos taínos distintivos de colectividades menores a los cacicazgos en que estuvo dividido administrativa y militarmente el territorio de la isla.

[58] Es incorrecto y anacrónico decir Camagüebax, cacique cubano o indígena cubano, Agueybana, cacique borinqueño o Hatuey, cacique haitiano como lo hizo el conocido historiador Cayetano Coll y Toste en su Prehistoria de Puerto Rico.

[59] En algunas culturas arcaicas y semicampesinas de la Europa central altomedieval organizadas en supraetnias generalmente el etnónimo se derivó directamente del topónimo, aunque no fueron raros los casos en que el gentilicio dio lugar al nombre del país.

organizados en cacicazgos territoriales que gozaban de independencia entre sí pero sin unidad de lazos políticos y tampoco se regían en todos los casos por instituciones comunes. Si el término "taíno" no tuvo una motivación toponímica, entonces no pudo proceder del topónimo "Haití" sino más bien del glosónimo "taíno", del nombre de su lengua. Utilizando el criterio de la lengua varias de las sub-etnias aborígenes de las islas del Caribe pudieron haberse autodenominado con el glosónimo "taíno" (Rouse, 1992: 23), no con el gentilicio "haitiano". El término "haitiano" entendido como perteneciente a Haití fue en realidad el resultado de una noción, al parecer lógica pero equivocada[60].

Así como los nahuatlacâ se autodefinieron con un glosónimo, el pueblo del náhuatlatolli que era la lengua en la tlalnantli del imperio mexica. Sin embargo la relación etnonimia-toponimia no es tan simple cuando nos referimos a sociedades prehispánicas de macrogrupos étnicos con diversos grados de complejidad en su organización y estratificación política y sujetos a guerras de conquista y a disputas de tierras y cuyos nombres etnónimos se referían a señoríos de orígenes anteriores. Por ejemplo, el adjetivo olmeca parece ser el etnónimo referido a un topónimo, pero no es así. Olmeca fue un nombre de origen náhuatl atribuido a etnias diferentes de Amaquemecan, entre las cuales se mencionan los olmecas, los xicallanca, los cocolca, etc. En el siglo XX el adjetivo gentilicio olmeca fue resucitado por los especialistas para nombrar la llamada macroetnia olmeca -cuya región cabecera había sido Xicalanco- que formó una de las culturas dominantes del preclásico mesoamericano. El etnónimo de una sub-etnia olmeca, la de los quiahuizteca, parece derivarse de un topónimo, Quiahuiztlan, pero esto no es mencionado en las historias de Tezozómoc, de Chimalpahin y de Ixtlilxochitl ni en las tradiciones antiguas, sino que son conjeturas modernas. El caso de los chalmeca –de ascendencia tolteca- es distinto, pues el etnónimo parece derivarse en efecto del topónimo Chalma –en la región de Tehuacan-, pero si fue un etnónimo luce que no fue un etnónimo propio, sino un nombre olmeca

[60] En la literatura y en la historiografía dominicanas del siglo XIX aparece muy raramente el adjetivo "haitiano" para denominar a los antiguos aborígenes de la isla. Sin embargo, ese nombre no les fue desconocido como se puede ver en el poema "Areitos" de José Joaquín Pérez en su libro "Fantasías Indígenas", donde también erróneamente el poeta escribió "Bohechío, Gran Jefe de la confederación haitiano-quisqueyana" (Pérez, 1877: 238).

bajo cuyo señorío vivían en servidumbre y sin nobleza. Es decir parece haber sido un etnónimo de atribución externa. Ciertas similitudes con el caso anterior aparecen en el etnónimo de la sub-etnia acxoteca de Axcotlan. Otros casos como el nombre gentilicio de los tepanecas, que parece derivarse del topónimo Tecpan, presenta otras dificultades por estar asociados a nombres ceremoniales en el paisaje y no a simples topónimos. Santamarina Novillo explica que "tecpanecatl ha de entenderse. . .como un nombre o título extendido por el área central, que no guarda una relación específica con el país tepaneca" (2006 : 76).

Sin duda el origen gramatical moderno de la forma léxica arcaizante *haïtien* se deriva del sema topónimo primitivo *Haïti* y su significado, como gentilicio de los ex-esclavos de ancestros africanos, coincide con ese topónimo, pero el adjetivo *haïtien*, como apareció romanizado por primera vez en el léxico francés, no existió en el taíno clásico, que fue la principal sublengua taína de Haití. Y nadie utilizó tampoco ese vocablo para referirse a los habitantes (libres o esclavos) de Saint-Domingue y, mucho menos, aludiendo con ello a una herencia indio-aborigen. *Haïtien* como denominación del ciudadano de una estructura estatal es un término de nuestra época derivado del núcleo lexical prehistórico *Haïti*. En el siglo XVIII quizás algunos franceses cultos (muy pocos) de Saint-Domingue creyeron que el etnónimo local de los indios aborígenes ("les premiers possesseurs de l'île") era *haytien* porque parecía corresponder al topónimo primigenio de la isla que era "Haití". En realidad solo conozco un informe de 1797 del comisionado francés Philippe-Rose Roume de Saint-Laurent en el cual se refirió a los antiguos taínos como "Haytienes" (Rodríguez Demorizi, 1958: 282). Así lo repitió la élite política que hizo suyo el gentilicio "haitiano" después del triunfo de la revolución al rayar el siglo XIX.

En la toponomástica el principio de la motivación objetiva solo señala que el topónimo se ha de entender como una "descripción abreviada" del lugar que designa (Trapero, 1999: 17-18; García Sánchez, 2011: 179). La formación del gentilicio moderno *haïtien* emana de la fórmula genitiva *ceux d'Haïti*, o que *appartient à Haïti*, es decir *haïtien* expresa pertenencia, no en un sentido prehistórico sino específicamente geográfico y moderno como es el caso de "dominicano".

El mecanismo histórico que subyació tras la formación del apelativo *haïtien* fue en forma concisa el siguiente: a raíz de la deportación de Toussaint y de su reemplazo por Dessalines como jefe supremo del movimiento de los anteriores esclavos tuvo lugar en los negros criollos una fuerte consciencia de su "indigenización" que los llevó a tomar las armas contra Francia y a luchar por la independencia. La *armée coloniale* se transformó en *armée indigène*[61]. Y en el año 1804 se revivió el arcaico topónimo Haïti cuyo gentilicio *haïtien* nació en esas condiciones como un galicismo formado como se formaron lexémicamente casi todos los gentilicios latinoamericanos de base romanceada como signos de validación nacional que idealizó las nociones de patria, pueblo y soberanía popular. A diferencia del caso dominicano *haïtien* se formó como un exogentilicio, fruto de un arreglo político entre las élites de los mulatos y los negros criollos, quienes construyeron esa categorización desde el poder cuando fundaron la república.

¿Entraña todo lo anterior que el gentilicio *haïtien* es inauténtico, espúreo? No. Solo fue el resultado de unas circunstancias que parecerían insólitas en nuestros días. Además, como dice el antiguo refrán castellano: *lo que se usa no se escusa*.

La alienación cultural compulsiva del esclavo en la sociedad colonial *domingoise*

Ahora bien, si no hay bases para suponer que en 1804 las masas campesinas haitianas hicieron suya la creencia de un parentesco alegórico con los indios aborígenes debido a los sufrimientos paralelos padecidos por estos y por los esclavos en las colonias española y francesa, ya que el nombre Haití (y su realidad histórica subyacente) era un término ajeno o no familiar para los anteriores esclavos de Saint- Domingue y tampoco simbolizaba semasiológicamente el universo geográfico donde vivían, entonces -siguiendo el análisis de Weber (1980: 235 y ss.)- no pudo haber en el pueblo haitiano (y menos aún en las comunidades de los bozales) una *Gemeinschaftsglaube*

[61] El sociólogo haitiano Jean Casimir comentó asombrado que al ejército de Dessalines se le llamara *armée indigène* sin que nadie se percatara que en ese cuerpo militar no había indígenas (Casimir, 2008: 5). Aunque este sigue siendo un asunto no aclarado, parece más bien que el término *indigène* en este caso fue usado para significar "del país", o "autóctono" como fue entendido usualmente por las administraciones coloniales francesas.

sobre la base del nexo indio-haitiano. Sin duda la idea de Haití fue una razón fundacional del discurso político de los núcleos rectores al ser creada la nación soberana, pero ciertamente no formó parte de las creencias grupales de los esclavos antes de la independencia.

Esta cuestión está muy relacionada con la criollización del negro y su nivel de integracion en el entorno social de la colonia porque el esclavo que se sentía de algún modo adaptado -aun estando consciente de su condición de esclavo- orientaba su actitud grupal menos por su origen étnico que por el ámbito social natal (o aceptado como tal) donde vivía[62]. Ahora obsérvese que a lo largo de las tres generaciones -entre 1715 y 1790- de mayor crecimiento de la esclavitud en Saint- Domingue, el aumento de la población de negros criollos[63] no avanzó ni de lejos al ritmo desproporcionado de las entradas de nuevas cargazones de africanos y menos aún se dinamizó la criollización de los bozales. Esta ralentización del proceso de criollización del negro a su vez contribuyó a menoscabar la autoestima de la población de color hasta el extremo de que hasta la víspera de la proclamación de la república nadie en las clases sociales subordinadas, ni siquiera la pequeña élite de mulatos y negros libres nativos del país que iba afianzando su poder, había adoptado un etnónimo propio (el calificativo de ser "créole" era un medio de diferenciación étnica solo usado por los blancos para distinguir el negro del país del bozal) a fin de autocategorizarse como un sujeto distinto del francés y del africano.

Casimir dice que en Saint-Domingue el mulato y el mestizo fueron corolarios de la polarización entre los blancos y los negros (Casimir, 2008: 809). Pero esa polarización excesiva entre el blanco y el negro también bloqueó la criollización del negro y el crecimiento de la población mulata. La criollización generalizada en la masa del pueblo como ocurrió en el Santo Domingo español fue la consecuencia demográfica de una atenuación de esa polarización excesiva entre blancos y negros.

---

[62] Como lo aprendían de sus amos. Y así se decía "négrillon du pays de la habitation Galliffet", "Coffi, nègre créole de Miragoaine quartier du Petit Goave". Véase también de Vicent Cousseau, Les liens familiaux des esclaves à Saint-Domingue au XVIII siècle, 2018.

[63] En este estudio he empleado el término criollización no solamente en el sentido de quienes fueron socializados y llegaron a la adultez en la colonia donde nacieron, sino además como el conjunto de fases sucesivas que condujeron a un grupo de individuos a sentirse pertenecer al lugar geográfico de nacimiento a fin de conservar su continuidad grupal, lo que Proshansky, Fabian y Kaminoff (1983) conceptualizaron como "identificación del lugar" o "homing instinct", entendiéndose que "lugar" no es solo un espacio geográfico sino una categoría social.

El segmento de la población de negros criollos que había en Saint-Domingue poco antes de la proclamación de la república haitiana, debería examinarse con el mayor cuidado porque las informaciones de las fuentes históricas rayan en lo ambivalente cuanto se refieren al criollo simplemente como un grupo poblacional homogéneo –opuesto a los bozales- por haber nacido en la colonia, por su orientación cultural no enteramente africana y por conocer mal que bien el francés y las costumbres francesas. Aquí generalmente se ha omitido el grado de ladinidez o *indigénisation* del negro criollo que se debió no solo a la antigüedad de su sucesión familiar en la colonia sino sobre todo a la profundidad del proceso de criollización en base a los cuales formó una nueva cultura nacida de la realidad insular y distinta a la del *nègre nouveau*, el llamado africano El negro criollo pudo ser más o menos criollo (o más o menos bozal) según las circunstancias vividas. Y la criollización del bozal tampoco fue un tema libre de problemas. Generalmente la socialización del bozal se encomendaba en la hacienda a un esclavo viejo acriollizado en un proceso de instrucción que duraba aproximadamente un año. Tras lo cual parecía que el llamado "seasoning process" había terminado.

Hubo bozales que llegaron a tener una prole numerosa. Así lo expresó un observador francés: "Je vu cinquante-trois Nègres, Négresses, Négrillons ou Négrittes de la même famille; le père vivait encore, il été né dans Sénégal, il avait quatre-vingt sept ans d'esclavage; il avait eu vingt-deux enfans de trois Négresses, qui toutes étaient mortes, & commencait à voir sa quatrieme génération" (Mr. H. Dl., 2, 1777: 67). En casos como este las generaciones sucesivas estuvieron constituidas por esclavos aún medio bozales (por la influencia de sus padres) que contribuyeron a criollizar a su modo al bozal más viejo que comezó la procreación.

Sin embargo, la criollización de la población de los bozales lograda a través de ese patrón reproductivo generacional no fue proporcionalmente muy grande en Saint- Domingue debido al reducido número de uniones familiares por falta de mujeres (Curtin, 1969: 28; Kiple, 1984: 49) y al elevadísimo nivel de mortalidad (de 50 por mil anual según Moreau de Saint-Méry) a causa de los maltratos físicos, a las enfermedades epidémicas y a la pobre calidad nutricional de la dieta alimenticia muy baja en proteínas animales (Kiple, 1984: 70) que condujo a un decrecimiento demográfico anual de hasta 4 por

ciento. Por eso había muy pocos negros bozales mayores de 60 años (matungos).

En general la esperanza de vida estimada de la población (de blancos y negros) de Saint-Domingue a mediados del siglo XVIII era inferior a la de la parte española de la isla. El médico francés Ducœurjoly refirió que de "cent François à peine en trouve-t-on un de soixante ans" (1802: 126). Pero con respecto a la mortalidad y a la reproducción vegetativa de los esclavos la situación era mucho peor. Siguiendo la estadística del intendente Marbois, el barón de Wimpffen estimó que "sur cent nègres importés, il en meurt dans l'année à-peu près vingt, c'est-à-dire, le cinquième; et que, sur le même nombre, îl nait tout au plus cinq enfans, c'est-à-dire, un vingtième, dont un au moins périra du mal de mâchoire ou téthanos dans les quinze premiers jours" (Wimpffen, 1797, 2: 21-22).

En esas condiciones Saint-Domingue fue para muchos esclavos -sobre todo para los bozales y semibozales que constituían mucho más de la mitad de la masa esclava en la colonia francesa- una *terra incógnita*, sin vínculos de continuidad con los valores de sus ancestros ya que la inserción del esclavo en una comarca o en una hacienda solo se efectuaba a través de la estructura coactiva de la plantación esclavista. Fouchard explica que "il apparaît que le dépaysement d'ordre physique ou affectif a été une des causes du marronage. Il y aurait pour souligner pareille réaction chez l'esclave, sa désertion même après que de bossale il devenait créolisé" (Fouchard, 1972: 55).

Desde hacía más de tres generaciones los negros de Saint-Domingue habían ido formando un pidgin y una expresión religiosa propia que eran factores constituyentes de una consciencia de comunidad que podía unificarlos culturalmente, pero la entrada masiva e ininterrumpida de nuevos africanos a la colonia perturbó la integración social de los esclavos en un entorno geográfico duradero. En lugar de una mayor integración social, el aumento de la población de bozales acarreó más bien un sentimiento de rechazo ante el resto de la sociedad, y no concitó entre ellos un proyecto político ni el surgimiento de una etnogénesis propia.

Nada indica que el espacio geográfico de Saint-Domingue hubiera sido para los africanos de la primera y de la segunda generación un referente de pertenencia socio-territorial como el espacio de su tierra natal con las figuras

simbólicas que lo formaban. Todo lo contrario. Las fuentes históricas muestran que desde los primeros tiempos de Saint-Domingue en las últimas décadas del siglo XVII (Labat, 1, 1722: 447), el enclave colonial adonde había sido llevado era para el bozal el lugar donde había perdido su oriundez[64] y su libertad. No fueron pocos los visitantes europeos que notaron la aflicción que despertaba en los bozales la sensación de no-pertenencia del destierro, la pena que suscitaba en ellos la cautividad y que vivían en el recuerdo de Loango o de Ardra en Gine[65], el mundo mítico al que habían de regresar después de muertos ante la presencia de Mawu a reunirse con sus antepasados[66] (Nicolson, 1776: 56; Wimpffen, 1797, 1: 177, 247). Sobre esto un médico y agudo observador de Saint-Domingue escribió que "il semble indifférent aux nègres de mourir. On a vu même que certains d'entr'eux ont le principe de la résurrection, ou de la métempsycose, et, qu'en mourant, ils croient s'en retourner chez eux"[67]. Y agregó que estas circunstancias "n'ont pas lieu pour les nègres créoles" (Ducœurjoly, 2, 1802: 112).

También el coronel Malefant, que formó parte del ejército enviado por Napoleon a Saint-Domingue, observó que "Les ibos qui viènent du Gabon sous l'équateur sont de bons travailleurs; mais l'amour du pays les domine à un tel point qu'ils se pendent quelquefois à l'envi l'un de l'autre. Trente se sont pendus en un seul jour sur une habitation. Ils sont taciturnes, et ne rient jamais" (Malefant, 1814: 210). Varios franceses de la época se refirieron a lo mismo. Por ejemplo el barón de Wimpffen: que los bozales se sentían

---

[64] Obviamente esto no fue así para los negros criollos, aunque hubo bozales que con el tiempo lograron adaptarse al país como cualquier criollo. Véase el caso del padrastro de Toussaint, Gaou-Guinou, quien parece haberse integrado a la vida colonial, aprendió el francés, fue alfabetizado y adoptó un nombre europeo, Pierre Baptiste Simon.

[65] Aquí conviene enfatizar lo señalado por McGee: "Gine is defined only as something which has been lost" . . . "is something which is longed for as well as the fulfillment of that longing". El punto de vista de McGee es que Gine es en el fondo una "aesthetic sensibility" (2008: 32, 40).

[66] Fernando Ortiz dice que los esclavos africanos fueron traspasados "de una cultura a otra más potente, como los indios; pero éstos sufrieron en su tierra nativa, creyendo que al morir pasaban al lado invisible de su propio mundo cubano, y los negros, con suerte más cruel, cruzaron el mar en agonía y creyendo que aún después de muertos tenían que repasarlo para revivir allá en Africa con sus padres perdidos" (Ortiz, 1978: 96).

[67] En el ritual funerario vodou de los espíritus rada cuando un *vodouyizan* muere se le rinde honor con el ceremonial cassé-canari en el que se hace pedazos el canari y sus fragmentos son llevados a un carrefour removiéndose así el alma del fallecido de las profundidades del mar (anba dlo) en la barca de mèt agwe que es saludado con música de calabazas (bô-houn) y con la ofrenda de comidas y bebidas y después de un año y un día el espíritu del muerto se traslada al mundo de los ancestros, que en un sentido alegórico es la tierra mítica de Gine. Milo Rigaud dio por sentado que "Voodoo is a religion of ancestor worship".

“consumés de chagrin ou dévorés de rage”, razones que mencionaron entre las causas de su alta mortalidad en la colonia, y Antoine Métral: “Ils chantaient et dansaient dans les fers pour dissiper leurs chagrins”, razones que mencionaron entre las causas de su alta mortalidad en la colonia (Métral, 1825: 210).

Descourtilz contó que un joven igbo, “arraché en Guinée”, “asservi à un double esclavage, traînoit ses pas tous les soirs, après son travail, vers le bord de la mer; alors fixant l’horizon d’un œil timide et baigné de pleurs: O ma patrie” (Descourtilz 3, 1809: 132). Un consejero ministerial francés recomendó que para persuadir a los bozales a no estar delirando con el regreso a la patria de origen era conveniente que los negros criollos los ayudaran a desengañarse y frecuentaran más con ellos. (Mr. H. Dl, 2, 1777, 61). Laurent describió la naturaleza de los bozales así: “isolés à Saint-Domingue, étaient restés attachés à l’Afrique par leur mentalité, leur culture, leur langage, leurs moeurs, leurs traditions. Leurs dieux étaient les confidents de leurs chagrins” (Laurent, 1971: 93). Y el barón de Wimpffen anotó que para conocer el africano en la colonia era necesario “Savoir s'il a laissé dans son pays un père, une mère, une compagne, des enfans, des amis. Il faut étudier, connaître, approfondir l'impression que fait sur lui la certitude d'être arraché pour toujours aux lieux qui l’ont vu naître , à tout ce qu'il aimait” (Wimpffen, 1797, 1: 169).

En realidad los congos -que en el destierro no habían podido preservar su identidad de linaje y solo constituían una población homogénea ante los ojos del amo blanco- nada sabían de la voz “África” como continente. En su tierra de origen muchos eran llamados “bon travailleurs” y sabían que formaban parte de un grupo con status de servil de un jefe con linaje conocido o que habían sido vendidos como prisioneros a un príncipe en las disputas territoriales entre los reinos de Kakongo y de Kongo de conformidad con las leyes de la Côte de Guinée porque eran de origen extranjero sin lazos de consaguinidad ni de “concitoyenneté” en el lugar o que habían sido raptados por voleurs – ya que el bandolerismo se intensificó con la ruptura del orden civil en el reino Kongo en segunda mitad del siglo XVIII- y llevados por

traficantes de la región (mobires y convoyeurs)[68] en caravanas, extenuados y agarrotados con cadenas a través de sabanas*, terres forestières* y lagunas por los corredores negreros con destino a los comptoirs europeos del siglo XVIII de Juda, Porto Novo, Lagos, Grand-Popo, Agoué, Badagry, y que fueron habitantes de Guinée, una tierra mítica de origen o de un antiguo reino de Agadja, Oyo o Ardra, pero no que eran africanos. La voz *africain* fue aprendida por los *esclaves nouveaux* de los blancos en la colonia francesa (y repetida conscientemente por los negros criollos y los mulatos) dado que África fue una invención de la trata negrera de los siglos XVII y XVIII. Casimir apunta que "África, en el siglo XVIII, no existe como una fuente de autoidentificación" (2008: 827).

Son escasísimos los estudios consagrados al examen del desamor de los bozales por el país al que fueron llevados como esclavos y, en sentido opuesto, su apego al terruño natal y de sus ancestros que formó parte de su pasado tribal y totémico. Todavía menos se ha indagado la cuestión desde el punto de vista requerido de la psicología social, de la antropología y de la lingüística aun cuando los historiadores siempre se percataron de las turbulencias -o "situation de désorientation complète" como lo expresó Barthélemy (1997: 841)- que esa situación produjo en el estado psíquico y cultural de los bozales.

Esto plantea un problema que tiene mucho que ver con la noción de "lugar" o "territorialidad" en la conciencia del grupo social. De los estudios psico-sociales de Proshansky et al. (1983, 1987), por ejemplo, sabemos que la identidad social es el resultado del desarrollo adaptativo indispensable de una comunidad en un entorno territorial considerado como hábitat cultural donde crea una forma de vida estrechamente asociada al paisaje. Al concepto de lugar se remiten las experiencias pasadas (retenidas normalmente en los recuerdos episódicos, pero con un contenido simbólico-emotivo) que

[68] Sobre esto el padre Labat comentó: "ce desordre "est tellement commun, qu'on ne voit autre chose que des Habitans qui se derobent & se vendent les uns les autres". Labat advirtió a los compradores de esclavos que era muy peligroso adquirir esclavos que hubieran tenido el oficio de "Marchant ou de Vouleur des Négres..."parce qu'etant reconnus par ceux qu'ils ont dérobés & vendus, ceux-ci cherchent à les tuer, ou a les empoisonner, & n'y manquent guéres, & eux s'en defiant, tachent de les prevenir, et ces pertes retombent fur le Proprietaire" (Labat, 1724, 4: 46). Generalmente a los compradores de esclavos en las colonias antillanas les era indiferente si los negros habían sido raptados o si habían sido vendidos en un comptoir "pour une raison legitime".

sustancian el sentimiento de continuidad del grupo[69]. Un desarrollo sano de dicha conjunción de factores va generalmente acompañado (aun en una sociedad colonial tradicional con diferencias sociales marcadas) de un proceso de adaptación, asimilación social y finalmente de aculturación.

Empero, la colonia de Saint-Domingue constituyó un caso extremo de coerción colonial donde faltaron casi todos los elementos de dicho desarrollo, agravado aún más por la masiva y continua inroducción de *nègres nouveaux* cuyas vidas eran muy cortas y sin las condiciones ni el tiempo para engendrar relaciones extragrupales duraderas y vínculos afectivos con su medio social y físico. El legado ruinoso que la colonia francesa produjo en la aclimatación de la personalidad del esclavo sentó las bases de una sociedad desmembrada que fue el punto de partida de la nación haitiana proclamada en 1804.

Es cierto que la adopción en 1804 del ya olvidado nombre taíno Haití para denominar la nueva república dessalineana fue una medida política muy atinada de los primeros jefes haitianos y una razón muy solemne para la élite nacional de los primeros años de la república, pero la indianidad de Haití no pasó de ser una isotopía ideológica de superficie generada por el poder político que no arraigó en el pensar de las siguientes generaciones bozalizadas del pueblo haitiano.

Desde el mismo día de la proclamación de la independencia el 1 de enero de 1804 el nombre Haití surgió al calor de una fiesta popular que el gentío reunido en la plaza de armas de Gonaïve celebró, pero las circunstancias hasta ahora estudiadas arrojan más bien duda de que los soldados y campesinos pobres hubieran celebrado la ocasión para conmemorar o rendir honor a la *communauté de souffrances* como lo expresó Madiou. El festejo más bien se justificaba porque la guerra y el antiguo orden político habían terminado y porque el común del pueblo se sentía por primera vez libre de los tiranos blancos y reconocido con un nombre propio aun cuando ese nombre no le daba a entender nada en concreto, no estaba vinculado a su comunión de valores ni expresaba en algún sentido una figura familiar ni se nutría de sus tradiciones.

---

[69] Esto no tiene necesariamente una relación con la base ideológica en la que se apoya el nacionalismo, es decir, en una geografía considerada como un patrimonio de pertenencia que ha de ser defendido porque forma una parte del ser histórico nacional.

Lo que en el fondo los haitianos celebraron desde 1805 fue el recuerdo de ese día de enero de 1804, "ayiti jou libète" y "viktwa kont kolon blan", independientemente de la oratoria de los jefes en los discursos pronunciados en la ocasión que fue a la vez ceremonia oficial y acto festivo popular. Al sacralizar el pasado nacional inmediato la conmemoración de la independencia desempeñó una función social integradora en la que habían de descansar el despertar de la nación independiente y una nueva política de identidad nacional al amparo de la incipiente élite política haitiana[70]. Pero lo que Haití verdaderamente era, una sociedad en alto grado bozal, dependió menos de los vehementes discursos patrióticos de los jefes que de la cultura tradicional afrocampesina y del pasado práctico[71] del común de la gente a la cual la clase política haitiana no prestó atención dando por sabido que era un pueblo feliz y resignado a sus condiciones de vida. Noël Colombel, que era un mulato ilustrado secretario particular del presidente Pétion escribió que "nous avons la douce consolation de voir nos frères les cultivateurs contents de leur sort, et bénissant du fond de leurs cœurs la main sage et prévoyante qui le leur à procuré, se livrer, sans contrainte, à leurs paisibles travaux" y que junto al resto de la sociedad "tous n'ont qu'un seul but, qu'une seule volonté, qu'une seule intention: *vivre libres ou mourir*" (Colombel, 1818: 7-8).

Tras la emancipación de los esclavos en 1793 esa masa bozal nacida en África efectuó su criollización a su manera y fuera de la sociedad esclavista, primero en medio de la guerra contra los franceses y después de la independencia retrayéndose de las ciudades y en forma paralela bozalizando informalmente la parte criolla de la sociedad campesina haitiana.

---

[70] Joseph dijo que "Après plus d'un siècle de colonisation française 4, le 1er janvier 1804, les généraux de l'Armée indigène, réunis aux Gonaïves, proclament l'indépendance de Saint-Domingue, désormais dénommée Haïti. Ils espèrent, par cet acte politique, enterrer la colonie de Saint-Domingue, jadis la plus pros - père des Amériques grâce aux travaux des esclaves, et enfanter une nouvelle identité collective" (Joseph, 2020: 65).

[71] "Pasado práctico" en el sentido empleado por el filósofo inglés Michael Oakeshott. El "pasado práctico" no es el "pasado histórico" de los historiadores sino una forma ingenua, inconsciente y cotidiana de conocimiento del pasado internalizada en la imaginación de la gente con ideas vagas y ancladas en las experiencias de la vida diaria (Véase el estudio de Wertsch, 1998, y en Seixas, 2004:49-63). "What is characteristic of it is that it is known as our past, and the love of it is inseparable from self-love". . . "the past is designed to justify, to make valid practical beliefs about the present and the future, about the world in general" (Oakeshott, 1966: 103-105). El pasado práctico no expresa lo que sucedió en el pasado como es contado por la historia, sino como aparece en los relatos del entorno socio-cultural en el que el individuo está inmerso. También es llamado "cultura histórica".

En ese status quo siguió el país después de pasada la guerra porque, entre otras razones -como sucedió en casi todas la sociedades con un pasado colonial hasta las primeras décadas del siglo XX-, no hubo una interacción entre la visión cultural cosmopolita de las clases superiores y el patrimonio cultural de los estratos más bajos cuyo valor simbólico careció de importancia para el nuevo Estado. Un misionero alemán de visita en Haití se apersonó a la celebración del 1 de enero en 1811 en Cap Henry y apuntó sobre el gentío en las calles: "cada vez que se escuchaba el nombre de Christophe o de Hayti todos se quitaban el sombrero y gritaban de alegría" y que luego "en una misa donde estaban presentes las autoridades se dijo un discurso del que los pobres no entendieron ni una sola palabra" (Bertuch, 1813: 105)[72].

En esas condiciones -y aun pese a los cambios sociales profundos que sobrevinieron desde la insurrección de 1791- el surgimiento del gentilicio "haytien" en la nueva tierra de los antiguos esclavos no pudo ser el fruto natural de una dinámica social propia como ocurrió a través de muchas generaciones en la parte española de la isla. Sin embargo, el estudio de este problema en ambas sociedades insulares precisa de mayores cuidados.

Los indios de Saint-Domingue y una *communauté de souffrances*

La supervivencia demográfica de la colonia de la Tortue et la côte de la grande terre de Saint-Domingue en sus primeros años desde 1630 dependió de la inmigración de nuevos colonos franceses. En la primera época del establecimiento galo en la isla Tortuga el número de mujeres blancas jóvenes y solteras fue bastante importante como para estimular un aumento de las procreaciones. Años después la presencia de mujeres francesas en Saint-Domingue se fue desvaneciendo hasta tal punto que en la segunda mitad del siglo XVII el elemento femenino era una rareza (Vassière, 1909: 74).

En 1681 el índice ponderado de masculinidad entre los franceses ascendía a 890 por mil porque quienes generalmente iban a esa nueva colonia francesa eran en su mayoría hombres en edad de hacer fortuna (es sabido que los

[72] Véase la similitud de esa reseña, la de la celebración de la independencia aparecida en la Gazette Politique et Commercial d'Haïti del 10 de enero de 1805 y la descripción de la conmemoración de ese día vivida por el misionero Hufnagell seis años después publicada en el Wiener Zeitung del 13 de febrero de 1813.

bucaneros vivían sin mujeres). Esto hizo que la cantidad de matrimonios entre los europeos fuera muy reducida para mantener estable el crecimiento poblacional vegetativo de la nueva colonia. Se sabe que la situación continuó así en las siguientes décadas pues hasta ya bien entrado el siglo XVIII varios escritos dieron fe de este problema. Entretanto, la situación general era mucho peor si se considera que aun cuando la esclavitud de africanos había comenzado, la presencia de mujeres negras entre ellos era limitadísima. En ese proceso de colonización la población de indios llevados a la colonia francesa fue aumentando como lo reflejan los censos de 1681 y 1692.

Las informaciones hasta ahora conocidas sobre la población de indios en el incipiente establecimiento de los franceses en la banda noroeste de la isla Española a mediados del siglo XVII son muy vagas y escasas. En una carta del oidor Francisco Pantoja de Ayala del año 1652 éste refirió que en la isla Tortuga "hauia Yndios, y negros que hauian Robado" (Colección Lugo, 1942: 401). Y Lugo anota que Pablo Ober, normando, dice: . .."que (La Tortuga) tiene cinqta. yngleses y Duzientos y cinquenta franceses y que cinquenta negros y que ay ciento y cinquenta Yndios porque se an muerto otros sinquenta". No hay que perder de vista que estas eran observaciones muy taxativas. Por ejemplo el inglés Nicolas Stimen, que vivió en la Tortuga dos años antes, en la época que gobernaba Mr. Levasseur ("monsiur labasus"), apuntó "que no puede dezir con distincion la gente que ay porqe. estan apartadas las poblazionen que le pareze abra Dozientos hombres sin los esclavos negros horros y libres y yndios y que tendria hasta veynte o treinta piessas" (ibid.: 403-404). En todo caso el número de indios en Saint-Domingue fue más bien pequeño (Houdaille, 1973: 860), aunque las mezclas raciales derivadas de las uniones sexuales con europeos y africanos dio lugar a un aumento significativo de indios cruzados, lobos y tercerones.

Ahora bien, esos no eran indios aborígenes de la isla Española sino indios prendidos (o "robados" como señaló el oidor Pantoja de Ayala) por los "forbans" y por la Compagnie des Isles de l'Amérique en las costas de Trinidad, Panamá, el Darién, el cabo de Honduras, Yucatán y en las islas Antillas más pequeñas. Las expediciones para capturar indios se volvieron tan frecuentes que no dejaban a salvo ninguna isla pequeña o territorio poco poblado como lo informó el presidente de la Audiencia al rey en 1561 refiriéndose a la pequeña isla Mona, la cual estaba habitada por un reducido

pueblo de indios que fue destruido por los luteranos. Años después las relaciones y noticias sobre los saqueos del Golfo de Honduras en noviembre de 1670, de Veracruz en mayo de 1683 y Campeche en julio de 1685 por el Olonés, Lorencillo, Agramont y otros piratas holandeses registran esa migración compulsiva de indios caribeños y centroamericanos a Saint-Domingue. Esos indios trabajaban en la agricultura del tabaco y del añil y en el servicio doméstico de los franceses como fue el caso de la india importada que manumitió Jean-Baptiste du Casse poco antes de cesar como gobernador de Saint-Domingue en 1697.

Desde muy temprano en el primer asentamiento francés de la Tortuga la práctica del concubinato de blancos con indias y negras se había hecho muy frecuente ya que se decía que los franceses recién llegados eran "muchachos sin barvas" que se contentaban con muy poco. De todos modos esas uniones ilícitas fueron acremente reprobadas por algunos funcionarios franceses porque decían que llevaban a la desmoralización de la colonia. Pero debido a la pronunciada asimetría en la proporción entre los sexos muchos europeos se adaptaron a las condiciones del país y se amancebaron con indias caribes llevadas a la Tortuga desde la isla de San Cristóbal (Hilliard d'Auberteuil, 1777: 82) y con indias (de los llamados indios bravos) apresadas por los filibusteros en sus batidas en las Costas de las Perlas, en Paria y en Centroamérica hasta Yucatán desde mediados del siglo XVII. Cuando los españoles atacaron a los franceses en la isla Tortuga en enero de 1654 capturaron 250 indios centroamericanos llevados allí por los piratas[73].

El gobernador de la colonia francesa Pierre-Paul Tarin de Cussy hizo saber al ministro de marina Jean- Baptiste Colbert el 18 de octubre de 1685 que a raíz de las redadas que hacían los filibusteros franceses en América Central habían llegado a la Tortuga y a la costa de Saint-Domingue muchas mujeres indias que "infectent tous les jeunes gens flibustiers et autres en sorte qu'ils sont tous perdus quand ils demeurent un mois avec elles, et par ce moyen les empêchent de se marier en vivant dans un perpétuel concubinage" (Hroděj, 2012: 14). Ese mismo año el gobernador de Cussy informó al ministro francés de marina y de las colonias que "nous avons pris sur les Espagnols une grande

[73] Esta información coincide con la contenida en la Relación Sumaria de Andrés Núñez de Torra, impresa en 1662.

grande quantité de nègres, indiens, mulâtres et mulâtresses" (Midy, 2006: 179)[74]. Esos también eran indios extranjeros pues en la colonia española ya no había indios nativos y por lo cual para remedio de las estancias los españoles buscaron indios desde mediados del siglo XVI hasta en la provincia de Nueva Andalucía y en Brasil (Utrera, 2014, 2: 359).

Las cifras indican que hacia finales del siglo XVII la presencia de indios en Saint-Domingue fue aumentando, pero no sabemos en qué medida ya que los recuentos poblaciones de la época no ofrecen credibilidad ni claridad respecto a los sujetos censados. El llamado censo del gobernador de Pouancey informó que en 1681 la población total de la colonia francesa de Saint-Domingue ascendía a 6,645 personas, de las cuales 207 eran mestizos, mulatos e indios (Peña Pérez, 1985: 72-74). El recuento de 1687, casi seis años después, presenta en cambio 299 indios desagregados de otros grupos poblacionales. Se dice que estos indios eran principalmente indios caribes.

Parece que esa población de indios se había ido reduciendo rápidamente en el Saint-Domingue de las primeras décadas del siglo XVIII, aunque todavía había indios, sobre todo en la región sur empleados en los oficios domésticos porque en septiembre de 1716 la Compagnie de Saint-Domingue publicó un reglamento fijando derechos de capitación a los hacendados por la población servil empleada, en la cual se menciona a los indios. Probablemente las llamadas "mujeres indias" que mencionó Larnage en 1742 ya no se trataba de indios sino de sus descendientes mezclados con hijos de filibusteros y negras. A estas continuas mezclas raciales de l'amour noir se refirió el intendente François de Montholon en 1724 cuando advirtió que si no se tenía cuidado los franceses pronto acabarían como sus vecinos los españoles de la otra parte de la isla, tres cuartas partes de los cuales eran de sangre mixta (Vaissière, 1909: 75).

El robo de indios yucatecos y caribes que fueron avecindados en Saint-Domingue continuó hasta las primeras décadas del siglo XVIII pero en cantidades mucho menores. Hasta mediados de siglo se importaron indios también de la Louisiana y de Cayenne pero los registros de esa población son

[74] Muchos de esos indios que trabajaban como "servants" para los franceses tendieron, junto a "mélangées" y a los negros, a escapar de sus señores para ir a refugiarse en la parte española de la isla debido a que temían más al tratamiento brutal de los franceses.

tan exigüos que apenas pueden nombrarse. Por ejemplo, en 1750 aparece una india en Croix-des-Bouquets, sin indicación de su procedencia.

Sobre la población indígena en la parte sur de la colonia francesa en la última década del siglo XVIII Houdaille refirió lo siguiente: "Quant à l'élément indien, il ne représente d'après les registres que 1,3 % de la composition génétique des paroisses étudiées" (Houdaille, 1963: 106). Y más adelante: "Parmi les affranchis de couleur apparaissent un certain nombre de personnes originaires d'autres iles des Antilles, au total 30 dont 7 hommes et 6 femmes désignés comme Indiens d'Aruba" (1963: 108). En este caso se trataba de descendientes de indios caribes asentados en la colonia francesa desde hacía unas dos generaciones.

Como ya estaba ocurriendo en la parte española de la isla desde hacía muchas décadas, de esos amancebamientos entre franceses blancos y mujeres indias y negras nacieron los primeros mestizos de Saint-Domingue[75], llamados entonces "sang-mêlées" y "bois-brûles", posteriormente "mulâtres" y "métissés", pero ya más bien para referirse a los descendientes híbridos de blancos y negras. Siguiendo las reglas de división racial se establecieron diferencias entre los mestizos descendientes de blanco e india y los descendientes de blanco y negra.

Según un edicto del rey francés de 1642 los llamados sang-mêlées, que eran considerados como descendientes de colonos franceses y de indias, disfrutaban de ciertos privilegios, como el derecho de acceder inclusive a la nobleza siempre que en su línea de descendencia no hubiera una mulata o una negra. De acuerdo con el Code Noir que empezó a regir en 1685 si en los ancestros del llamado *mulâtre* había una negra, aun cuando él mismo hubiera sido mulato de tercera generación, estaba sujeto al principio *partus sequitur ventrem* y se le negaba la nobleza de título sin importar que fuera rico y gentil-hombre, es decir, sin importar que se le hubiera llamado antes "seigneur".

Desde las primeras décadas después de implantanda la colonia de Saint-Domingue los franceses hicieron suyos términos básicos de racialización y de

[75] De estos pareamientos entre blancos franceses e indias caribes y de otras procedencias nacieron los 224 "sang-mêlées" que aparecen en el recuento del año 1687, realizado cuando de Cussy era gobernador de la colonia francesa.

segregación jurídica que ya existían en la vecina colonia de Santo Domingo: mulatos, mestizos, tercerones, cuarterones, quinterones, requinterones, etc. Esas categorías raciales aparecieron en los diccionarios franceses del siglo XVII señalando su procedencia del idioma español como era usado en las colonias de España. Y a falta del indio en las mezclas raciales de Saint-Domingue, términos de cohortes aindiadas como lobo, coyote, jíbaro o barcino no fueron tomados por los franceses de los españoles.

El término "grifo" sí fue usado por los franceses pero con un significado distinto del que tenía para los españoles. Para referirse a la descendencia racial de una negra y un mulato en la colonia francesa se aplicó el término de "capre" y al descendiente de un "capre" con una negra se llamó "griffe". De la unión de este con un blanco resultaba el "mestif". Mientras que en la colonia española el grifo era el descendiente de indio y loba (descendiente a su vez de indio y negra). Como se ve, la peculiaridad del grifo de Santo Domingo radicaba en la doble presencia del indio, que no aparece en su homónimo de Saint- Domingue y en cuya mezcla el indio era sustituido por el negro.

En Saint-Domingue los franceses adoptaron el término español "mestizo", que en Santo Domingo era el híbrido de blanco e indio aunque este último ya no lo fuera, sino alguien con rasgos fisonómicos aindiados. Debido a la ausencia del indio en la colonia francesa el "mestizo" (u ochavón) era el descendiente de un blanco y una cuarterona y esta a su vez era la descendiente de un blanco y una mulata (o de un "mestif"). En Saint-Domingue se consideraba a un individuo como híbrido o "mélangé", del cual se distinguían trece especies de gradación distintas ("leurs dénominations formaient une véritable langue") hasta llegar al ochavón (el descendiente de un cuarterón y una blanca), cuyos rasgos raciales eran prácticamente los del blanco. El padre Labat afirmó que "Si une métisse se marie avec un blanc, les enfants qui en viennent ne conservent rien de leur première origine" (Labat, 1, 1931: 219). En todo caso en Saint-Domingue siempre había una referencia al africano antes que al indio. Y el medio para hacerlo era "la règle de la goutte de sang" (mucho más restrictiva en Saint-Domingue que en Santo Domingo) para confirmar "la barrière qui séparait les blancs des gens de couleur", haciendo recordar al *sang-mêlée* su condición de inferior porque "possédait des parents à la côte, ce qui signifiait qu'il était originaire des côtes de Guinée" (Castonnet des Fosses, 1884: 13-15).

La principal víctima de ese engorroso ordenamiento racial fue el mulato porque constituyó por simplificación una perífrasis: en el campo semántico del sistema colonial el mulato era todo aquel que no era blanco ni negro, pero más cercano al segundo que al primero según las fórmulas de la normativa jurídica de entonces. Desde luego, muchos de los llamados mulatos ricos (o incluso "mélangés" muy claros, los llamados "chabins") de las colonias francesas del Caribe buscaron cómo eludir las circunstancias denigrantes a las que estaban sometidos porque su aspiración era paliar el sesgo legal que había contra ellos. Muchos se habían enriquecido. (Ardouin, t. 1, 1855: 57).

En Saint-Domingue algunos colonos ricos de tez bronceada se valieron de todos los medios de prueba a fin de poder elevarse al rango de los blancos y así poder acceder a las funciones públicas y a la nobleza y librarse de la las ataduras del límite al derecho de la propiedad apoyándose en el edicto del rey francés de marzo de 1642 (ratificado en 1767) según el cual los "indiennes sauvages" cristianizados fueron reputados como franceses con todos sus títulos -es decir, que disfrutaban de un estatus especial de asimilación con los blancos-. En Saint-Domingue hubo sang-mêlées que llegaron a exigir ser considerados como blancos con el pretexto de que uno de sus antepasados, varias generaciones antes, había sido de raza india ya que "Pour être au sommet, on peut être Blanc, Amérindien ou descendant d'Amérindien. Dès lors, même dans cette phase aiguë de discrimination envers les libres de couleur, il n'y a pas de crispation sur la blancheur absolue" (Rogers, 2009: 17).

Pero las reglas sociales de coexistencia racial eran en sumo grado estrictas como lo ilustró Mr. H. Dl. con un ejemplo cotidiano: "Un Blanc qui épouse légitimement une Mulâtresse[76] descend du rang des Blancs & devient l'égal des affranchis, ceux- ci le regardent même comme leur inférieur: en effet cet

[76] Considérese además que las mulatas –referidas por el autor- que contraían esos matrimonios con blancos eran hijas de "sang-mêlés", es decir, cuarteronas casi blancas. El Código Negro de 1685 fue en este asunto más inclusivo pues permitía a los blancos propietarios de esclavos manumitir a sus negras, casarse con ellas y legitimar como suyos los hijos naturales nacidos de esas uniones. Muchas personas ya habían alcanzado por ese medio un grado de mestizaje tal que era casi imposible distinguirlas de los blancos y las cuales dejaban nueva prole que a su vez casaban legítimamente con blancos. El autor del texto citado dijo que "cette loi est sujette à de grands abus, combien de Négresses n'en ont-elles pas profité pour s'approprier toute la fortune de leurs maîtres abutris dans le libertinage… Les biens de familles ont été sacrifiés à la passion, sont devenus le prix de la débauche, & et des noms respectables dont échus, avec les plus belles terres, à des Mulâtres légitimés" (1777: 81). En 1771 el intendente general Vallière sometió el asunto al Consejo Superior para que se prohibiera a las negras manumisas y a sus descendientes mulatos tomar el apellido de los blancos.

homme est méprisable" y agregó: "l'on a raison non seulementde mépriser, mais encore de soupçonner la probité de ceux qui par intérêt ou par oubli, descendent jusqu'à se mésallier(1777, 2: 79). En los papeles notariales de la primera mitad del siglo XVIII abundan los procesos judiciales de mulatos de Saint-Domingue que para hacerse pasar por blancos arguyeron tener riqueza y en su familia un linaje amerindio[77]. Uno de los casos más sonados en el Saint-Domingue de la epoca inició el 7 de enero de 1767 una controversia pública que puso de manifiesto la complejidad de este problema.

En esa fecha dos importantes mulatos residentes en Île-à-Vache solicitaron a las autoridades administrativas la inscripción de sus títulos de nobleza valiéndose en justicia de su ascendencia india. Sin embargo, el Consejo Superior de Port-au-Prince puso trabas a los impetrantes y elevó la cuestión al gobierno colonial a fin de que precisara lo relacionado a este tema del derecho civil. El duque de Praslin, que era secretario de estado de las colonias, respondió que había "une différence essentielle entre les Indiens et les nègres: la raison de cette différence est prise de ce que les Indiens sont nés libres et ont toujours conservé l'avantage de la liberté dans les colonies, tandis que les nègres, au contraire, n'y ont été introduits que pour y demeurer dans l'état d'esclaves: première tache qui s'étend sur tous leur descendants et que le don de la liberté ne peut effaccer" (Satineau, 1928: 333-334; Elisabeth, 2003: 397; Peabody, 2009: 1321). Para encontrar una solución a la litis presentada por el requiriente de todas maneras el monarca francés "entend qu'il prouveront préalablement leur généalogie, de maniere qu'il ne reste aucun doute sur leur origine" (Moreau de Saint-Méry, 5, 1785: 80).

Según el censo oficial de 1788 había 21,800 libres de color en la colonia francesa, pero de estos muy pocos eran descendientes de aquellos indios llevados a Saint- Domingue a mediados del siglo XVII[78] toda vez que las uniones entre blancos franceses e indios fue un hecho de corta duración y conforme la proporción de africanos fue aumentando las dotaciones de las

---

[77] Algunos lo lograron, pero muchos franceses seguían llamándolos "mulâtres" o, peor aún, "blancs de rien". Esa eventual relación de descendencia de los mulatos de la colonia francesa con los indios continuó siendo una parte importante de la genealogía de muchos mulatos haitianos más de cien años después.

[78] A finales del siglo XVIII un conocido naturalista y pastor anglicano asumió que para convertir los negros en blancos por medio de cruzamientos hacía falta cinco generaciones, es decir, 125 años (Williams, 1794: 391).

haciendas y la población de indios de Centroamérica y Yucatán se fue extinguiendo, preponderaron las relaciones sexuales extraconyugales entre hombres blancos y mulatas y negras.

Sin embargo, todavía en el siglo XIX y hasta entrado el siglo XX había intelectuales haitianos que seguían creyendo que el mulato haitiano era una raza nueva resultante del cruzamiento de indios centroamericanos y franceses (Morpeau, 1925: 3). Por ejemplo, el presidente haitiano Fabre Géffrard decía que una parte de sus ancestros había tenido sangre india (Redpath, 1861: 131). Igualmente el historiador Thomas Madiou parecía llenarse de orgullo al decir que en su linaje familiar había una descendencia de indios. Y la conocida antropóloga Suzanne Comhaire-Sylvain hablando de sí misma trajo vagamente a la memoria sus ascendientes familiares de origen indio, llegando a decir que "Les derniers indiens pur-sang de l'île se sont éteints au siècle passé" (Comhaire-Sylvain, 1938: 8).

Como se ve la creencia en una filiación de los indios con la historia y la cultura haitianas, sobre todo en la religión y en el arte popular es bastante antigua. Y en esa idea se fue borrando la diferencia entre el indio natural de la isla de los primeros años de la colonización española y el indio importado muchas décadas después. Geggus dice lo siguiente: "The few Amerindians that slaves encountered in colonial times may have served a similar function as these archaeological remains. Although not Tainos themselves, such Indians still provided a living reminder of the Caribbean before the Europeans came and enabled Africans and Afro-Americans to visualize their distant predecessors" (Geggus, 2002: 217). Una idea similar ha sido expuesta por Girard: "The black and white ancestors of haitian rebels like Boisrond had come long after the tainos' tragic end and were not biologically related to them, but cultivators often found taino artifacts when tilling the soil and they saw them as kindred victims of European oppression" (Girard, 2011: 315).

Respecto a esas observaciones de Geggus y Girard conviene apuntar en primer lugar lo siguiente: considerando que solo muy pocos franceses tenían un rudimentario conocimiento de la historia de la isla Española, es apenas concebible que los esclavos de Saint-Domingue pudieran haber inferido de los restos arqueológicos de los indios que éstos habían sido sometidos a la opresión por los colonizadores españoles como los franceses hacían con ellos. En segundo lugar, los contactos de los esclavos de Saint-Domingue con indios

importados solo pudieron haber ocurrido desde la segunda mitad del siglo XVII hasta los primeros diez o veinte años del siglo XVIII pues la importación de indios en la colonia francesa se fue reduciendo en esos años hasta el punto de que los indios aún sobrevievientes o sus descendientes no constituían sino casos aislados en una época en que los embarques masivos de negros aún no habían comenzado. Y a quienes algunos coetáneos llamaban indios en la colonia española de hasta los primeros años del siglo XVIII no eran tales sino mezclas de vástagos de indios importados de tercera generación con negros y hasta con blancos. A partir de esos pequeños grupos que vivían en el aislamiento en la colonia española es casi imposible que los esclavos de la parte francesa hubieran podido visualizar quiénes habían sido sus ancestros.

En la colonia española de Santo Domingo (que constituía más de la tres cuartas partes de la isla) conforme transcurrieron los años desde finales del siglo XVII -aunque este asunto no se puede datar con precisión- y a medida que fue avanzando el mestizaje de sus habitantes, cuando los pueblos indígenas ya habían desaparecido y ya existía una sociedad netamente criolla, se fue extendiendo en las comunidades rurales nativas de la parte española de la isla la idea de que el indio seguía formando parte de la naturaleza de su gente. Como si los indios hubieran cambiado su lengua y adoptado nombres cristianos, aunque en realidad fue que el paisaje étnico y social de la isla se había ido transformado sin interrupciones y esos individuos ya no eran indios (porque los remanentes de los primeros indios se habían extinguido bajos las presiones de las primeras décadas del sistema colonial español y los demás habían sido subsumidos en la nueva realidad rural colonial), sino descendientes de mestizos de indios de las islas circunvecinas y de la Costa Firme y blancos de la tierra, negros, mulatos, pardos y "zambos asimilados" (como se decía entonces) desde hacía más de un siglo y que para sobrevivir con ciertas ventajas en las nuevas condiciones coloniales habían roto el cordón umbilical con sus culturas originarias reemplazadas.

De aquí nació la tendencia de esa gente "española" del hinterland rural a llamarse "indios" sin que este término hiciera referencias a elementos étnicos diacríticos o a antecedentes históricos. "Indio" en el Santo Domingo del siglo XVIII nació siendo un término ambiguo referido a ciertos rasgos fenotípicos que en el glosario racial de las clases superiores comenzó a generalizarse en la voz "aindiado", por ejemplo, "moreno aindiado" o en su expresión cognada

"indio amulatado" que correspondía al pardo o al zambo mayormente de las zonas rurales. Pero en la sociedad colonial el término "indio" no denotaba la afiliación a un ancestro primordial ni pertenencia étnica a los indios primitivos. Por eso solo ganó arraigo como adjetivador, no como sustantivo[79].

El pueblo dominicano no nació de la nada. A la asimilación de las subespecies indígenas mestizas y su hibridación con negros (o *morenos* en el lenguaje de la época), blancos, mulatos, pardos y zambos se atribuyó entendiblemente el rico mosaico racial de la reducida población de la colonia de Santo Domingo. Esto fue lo que observó Weuves en Santo Domingo en la segunda mitad del siglo XVIII: "Nous venons de parcourir à peu près trois cents lieues marines des côtes appartenantes aux Espagnols , si on peut appeller tels ceux qui les habitent, & dont le sang est si fimêlé avec celui des Caraibes & des Negres, qu 'il est très rare d'y rencontrer un seul homme dont le sang fût sans mêlange" (Weuves, 1780: 150). Más adelante refiriéndose a toda la isla escribió: "C'est pour cette raison que ces deux Nations n'ont peut être pas une goutte de sang pur, soit qu'elles aient pris ce mélange des noirs, soit des anciens Maures"(ibid: 286). Con el término "Caraibes" Weuves quiso decir indios. Lo que no está libre de dudas es el párrafo siguiente donde dijo que en la mezcla racial en Santo Domingo había "anciens Maures", queriendo referirse quizás a los españoles moriscos. En los primeros años del siglo XIX Walton escribió que "No native Indians . . . are found remaining in the island of Hispaniola", pero basándose en sus observaciones expresó que la población de la parte española de la isla estaba compuesta por una "mixture of white, Indian and black, extremely blended" (Walton, 1810: 132-133). Y en ocasión de una visita en 1853 a un lugar llamado Soufflé, en los bosques aledaños a Puerto Plata, donde se reunían los cortadores de madera a cobrar sus jornales, el poeta y activista político de izquierda alemán Georg Weerth comentó lo siguiente: "Gente de todos los colores se presentaron a cobrar sus pagas como taladores" (Marte, 2017: 288).

---

[79] Esto no guarda ninguna relación con la idea del indio y del pasado indígena que ha rondado la cultura histórica dominicana tras el establecimiento de la república a partir de los esquemas conceptuales del romanticismo y posteriormente en escritos poéticos y narrativos que sirvieron a las necesidades del nacionalismo dominicano al rayar el siglo XIX.

En esas circunstancias mucha gente rural se percibía a sí misma en los términos de esas características fenotípicas que llamaban en similitud a las "de los indios" e incluso parece que en el Cibao –que fue la región más poblada del país- la prevalencia de esa referencia fenotípica considerada positiva que confería los rasgos del indio en vez de los del africano sirvió para acentuar la atracción intragrupal.

Pero en la población nativa de Santo Domingo (principalmente en sus zonas rurales) los indios no eran recordados como partes de un hecho histórico ni como un pueblo arcaico que nadie había visto. El recuerdo de los indios fue mediado a través de generaciones desde el siglo XVII por una tradición reiterativa del medio social y por la cultura del orden social que lo producía y donde se volvía asimilable como un atributo de la gente en sus actividades cotidianas. A partir de lo anterior no se puede establecer el monto ni la importancia demográfica de los vestigios de los descendientes indígenas en la población de la parte española de la isla, pero sí que esa continuidad cultural del indio inserta como significante en dicha sociedad continuó presente en mucha gente en la manera de reconocerse a sí misma.

A fuerza de su repetición colectiva esa percepción cultural contribuyó a la forja de un todo social con una naturaleza propia cuando ya se había perdido el recuerdo de la extinción de los indios en una realidad colonial muy distinta a la de las primeras décadas del proceso colonizador español. Avanzado el siglo XVIII el recuerdo del origen de ese cambio cultural ya era algo irrelevante o simplemente se había perdido. Por eso en el pueblo que se fue formando en Santo Domingo la creencia sobre sus orígenes, desde una perspectiva emic, fue tan borrosa. Pero la urdimbre narrativa subyacente en esta creencia estuvo determinada por un fin genealógico: el origen de los "dominicanos-españoles". Esta es una de las razones del tardío desarrollo de la identidad nacional en la parte española de la isla.

Ahora bien, ese conjunto dependió de la existencia de una población vernácula en gestación asimilada al entorno natural y fruto de un proceso de adaptación cultural muy simple que caló profundamente en la sociedad hispano-parlante de Santo Domingo. El mestizaje temprano desde el comienzo mismo de la colonización europea y la criollización desde el siglo XVII permearon el seno de la colonia española principalmente en sus zonas rurales en un proceso trisecular de naturalización de una parte de los habitantes con

la tierra que habitaban en su entorno local. Sin embargo, este no fue un hecho social de carácter étnico ni necesariamente asociado a la idea abstracta de lo nacional[80] porque no obedeció a un estado de conciencia[81], aunque salió a la luz en situaciones de crisis o de disputas por intereses de grupos.

La creencia de que los habitantes de la parte hispanoparlante de la isla eran descendientes de los indios más bien se había generalizado en la colonia francesa de Saint-Domingue y posteriormente en Haití.

Basándose en las anotaciones de Le Pers y habiendo transcurrido más de doscientos años después de la llegada de Cristóbal Colón a la isla, Charlevoix escribió que "plus de trois quarts des Espagnols qui composent aujourd'hui cette Colonie, descendent par les femmes des premiers habitants de l'isle" (1730, I: 268). Y varios de los más destacados historiadores haitianos, como Thomas Madiou, Joseph St. Rémy y J. C. Dorsainvil -este último uno de los intelectuales haitianos más interesados en el estudio de las raíces africanas del pueblo haitiano- convinieron en que el pueblo hispanohablante de la isla (que después formó la población de su parte este y fue corrientemente llamado "espagnol" y "dominicano-español") cobró realidad a partir del primer mestizaje del indio y el español desde las primeras décadas del siglo XVI (y al cual se incorporó el negro un poco más tarde), es decir, más de un siglo antes del establecimiento de los franceses en la parte oeste de la isla.

Sobre ese mestizo y zambo criollo de Santo Domingo en los siglos XVII y XVIII, al cual los franceses llamaron "espagnol du pays" e "indigène espagnol" (es decir, español no europeo) Dorsainvil refirió lo siguiente: "Y eut-il beaucoup de métis d'Indiens et d'espagnols à Hispaniola? Oexmelin que nous aimons citer, parce qu'il est un narrateur fidèle des premiers temps de

---

[80] Como lo han creído inapropiadamente algunos historiadores dominicanos. Por ejemplo, Pedro Mir, entre otros, parece sugerir que el término "indio" surgió conscientemente como una "fórmula de convivencia" racial especialmente apropiada para el nacionalismo dominicano en gestación a mediados del siglo XIX: "El indio era un tipo racial que encajaba perfectamente como símbolo transaccional de las dos razas que componían el prisma social dominicano (oficialmente se considera en el país, para fines de identificación, tres tipos raciales, el blanco, el negro y el indio, que comprende todas las variantes del mestizaje desde el casi blanco hasta el casi negro" (Mir, 1978: 167-168). Si ese punto de vista puede ser justificado en el análisis histórico dependerá a qué épocas nos remitamos (p. ej. desde la segunda mitad del siglo XIX), pero es infundado y anacrónico si centramos nuestra atención en los orígenes de este fenómeno étnico desde el siglo XVIII.

[81] En el sentido explicado por Hu: "Feelings of group membership arise from a subliminal awareness of objective, but largely subconscious, commonalities of practice. These commonalities of practice arise from dispositions bundled as *habitus*. The assumption is that people identify with a group with a *habitus* or set of cultural dispositions similar to their own." (2013: 374).

la colonisation française, nous dit que le bourg de Sant-de Goave (St. Jean de la Maguana) n'était habité que par des métis des deux races. Il en donne d'eux la description la plus surprenante. 'Ils ont dit-il le fond des yeux jaune, sont hideux à voir, de mauvaise humeur, traitres et capables des plus grans crimes . . . Le métis décrit ici par Oexmelin est le zambo[82], et non le mulâtre comme il l'appelle, suivant la vieille appellation castillane. Il n'est point douteux que le sang indien se perpétue dans une certaine proportion dans quelques régions de la république dominicaine, mais l'ethnographe ne saurait admettre une semblable conclusion pour Haïti" (Dorsainvil, 1939-1940: 665-666)[83]. La población de sangre mezclada del Santo Domingo español no era una población marginal como se ha dicho. Larrazábal Blanco refiere que a mediados del siglo XVIII "el mestizaje por aquellos años era una realidad abrumadora" (1998: 60)[84]. Y a esos habitantes se refirió Dessalines en 1805 con estas palabras: "les indigènes espagnols, ces descendans des malheureux Indiens immolés à la cupidité et à l'avarice des premiers usurpateurs de cette île" (Ardouin, 6, 1856: 141-142).

---

[82] Conviene tener en cuenta la aclaración de Dorsainvil de que no eran mulatos sino zambos. El zambo tampoco era el pardo, más emparentado con el biotipo del mulato, sino un híbrido de mestizo primerizo y negro. En la República Dominicana el tipo racial del zambo ha ido desapareciendo y el mismo término "zambo" cayó en desuso. Como se hace en nuestros días cuando en un híbrido racial parece intervenir la sangre del negro, el zambo se categoriza ahora como mulato.

[83] En la segunda edición francesa del libro de Oexmelin del año 1699 ese mismo párrafo dice lo siguiente: "Le Bourg de S. Jean de Goave n'est habité que de Mulatos, qui signifient gens de sang meslé. Il faut expliquer ce que c'est que Mulatos, & combien il y en a de sortes. Lors qu'un homme blanc se mêle avec une femme noire, les enfans qui en proviennent sont demy noirs, & sont nommez Mulatos par les Espagnols, et par les François Mulatres. Quand un homme blanc se mêle avec une femme Mulatre, les enfans qui en proviennent sont nommés Quarteronnes par les Espagnols, & par les François Mulate. Ils ont le fond des yeux jaune, sont hideux à voir, de mauvaise humeur, traistres, & capables de plus grands crimes. L'on void aujourd'huy plusieurs endroits dans l'Amerique, qui ne sont peuplez que de ces gens-là, que les Espagnols & les Portugais ont produits, parce qu'ils sont fort adonnez aux femmes noires Indiennes. Ce n'est pas que les François & les autres peuples n'y soient aussi adonnez; mais on n'en voit pas tant de leur espece, à cause qu'ils n'y sont pas en si grand nombre". ..."Le Bourg de S. Jean de Goave n'est donc peuplé que de ces gens, qui sont la pluspart esclaves des Marchands de S. Domingue" (1699: 92-93). Y la edición francesa del año 1774 expresa: "Le bourg de St. Jean de Goave n'est donc peuplé que de ces mulâtres ou quarteronnes, la plupart esclaves des marchands de St. Domingue. C'est-là tout ce qui appartient aux Espagnols dans cette isle" (1774: 70). Por otra parte en la edición española de año 1681 esa parte del texto de Oexmelin es distinto al de las ediciones francesas. El mismo párrafo es más reducido y solo expresa lo siguiente: "dentro de esta Aldea (S. Juan de Goàve) no viven otros que Desolladores de bestias, y Cazadores; los quales son mezclados de diversos sangres, esto es, Blancos y Negras, de donde viene la palabra Mulatos; los que nacen de Indios y Blancos se llaman Mestiços; y los que provienen de Negros è Indios se llaman Arcatraces, y otras muchas Especies y ralèas que allí se hallan; poque los Españoles se agradan mas del sexo femenino Negro en aquellas partes, que de las propias y Semexantes" (1681: 23-24).

[84] Ese cuadro biodemográfico ha ido cambiado en el transcurso del tiempo hasta llegar a la República Dominicana de nuestro tiempo.

Ahora bien, la idea de los llamados lazos de los indios con los esclavos que apareció en Haití en la declaración de la independencia del 1 de enero de 1804 hizo alusión a una realidad muy distinta. Se alegó que el vínculo de los haitianos era con los indios naturales de la isla de la primera fase de la colonización española, no con los indios importados en Saint-Domingue en el siglo XVII de Centroamérica y del Caribe. Algunos intelectuales haitianos se dejaron seducir por esa idea. Morpeau, por ejemplo, explicó que en esa interrelación social los indios taínos "transmettront aux noirs, importés à Española dès 1503 des immensités de l'Afrique, 260 à 300 mots" que fueron asimiladas en el español, en el francés y en "notre dialecte créole" (1925: 15).

La tradicional pero infundada idea de que en su origen el créole haitiano fue influenciado por los taínos ha sido sustentada por intelectuales haitianos y europeos como Hilaire (1992), Bonefant (2011: 28), Bolaffi et al. (2013: 51), etc. Lefebvre (1998: 410) reproduce el punto de vista de Hilaire. La posible incidencia de las hablas indias en el créole en su fase formativa pudo haber ocurrido al finalizar el siglo XVII a través de sus remanentes en el español o a través del español de los zambos de la parte española de la isla debido a la proximidad geográfica directa de Saint-Domingue cuando la frontera de las dos colonias de la isla aún no estaba claramente establecida. Asimismo se dice que los indios aborígenes legaron su cultura al folclor haitiano (también Nau, 1894: 326-329) en la coreografía y en algunos instrumentos de percusión de los bailes rurales haitianos (Honorat, 1955: 17-26) y en ciertos rasgos del vodou, por ejemplo, en las creencias y costumbres pétro-lemba[85] y las expresiones más simples de los vêver.

En su memoria de maestría Dautruche (2008) se refiere a la "tradición oral" taína desde los tiempos de la india Anacaona hasta varios siglos después en la cultura haitiana el siglo XVIII[86]. ¿Pero del reino indígena de la Maguana, que fue destruido apenas los españoles se establecieron en la isla? ¿Y de tradiciones orales de los taínos en el siglo XVIII, casi doscientos años después

[85] Tómese en consideración que desde el punto de vista de los creyentes haitianos los espíritus petros del panteón vodou no son africanos, sino poderes criollos, autóctonos la isla. Aunque esa creencia no es muy antigua.

[86] Sobre esta idea véase el libro de McAlister (2002: 55). Este absurdo e insubsistente parecer circula también en algunos medios informativos. Véase el artículo de Paraison (2014).

de su extinción en la colonia española?[87] Ya antes del desalojo de los pueblos de las partes norte y oeste de la isla Española que tuvo lugar en 1605 y 1606, en una consulta al rey del año 1603 se dijo que los "naturales indios"[88] "se han acabado en aquella Isla" (Rodríguez Demorizi, 1945, II: 195).

Sin embargo, algunas leyendas vernáculas haitianas le han atribuido en parte un origen taíno al baile ceremonial de Léogâne y Artibonite la rara, pese a que cuando nació ese rito en el Guárico presumiblemente a mediados del setecientos los indios aborígenes habían desaparecido desde hacía siglos. De ser cierto que hubo influencia india en el baile la rara no pudo haber sido de indios aborígenes "de l'époque d'Anacaona" sino de descendientes de indios importados, en su mayoría yucatecos llevados a la grande terre hacia las últimas décadas del siglo XVII cuando la colonia de Saint-Domingue estaba en su fase formativa con pocos esclavos africanos.

En una conversación personal con Dautruche, el antropólogo Jean Coulanges parece acreditar la influencia de la cultura indígena yucateca en el baile haitiano la rara con esta información: "la practique des Jongleurs haïtiens est similaire à celle des descendants actuels des Indiens mayas aus Guatemala" (Dautruche, 2011: 128). En ese mismo sentido véase también la

---

[87] Geggus sostiene que "The sixteenth century no doubt saw some cultural transmission between the last survivors of the pre-Columbian population and the first generations of African slaves, although the two groups tended to live in separate locations" (Geggus, 2012: 211). Vése el mismo punto de vista de Fouchard (1972: 159-160). Esa afirmación no es incorrecta, pero esos primeros contactos entre indios y africanos no forman parte de la historia de Saint-Domingue ni de la historia haitiana a no ser que se asuma el punto de vista de algunos historiadores haitianos de que hubo una continuidad histórica y étnica entre los esclavos de la parte española de la isla y los esclavos llevados a la parte francesa dos siglos después (véase el tema más adelante). En las primeras décadas del siglo XVI en La Española hubo en efecto muchos "indios perdidos por los montes", "ausentados é huidos de sus dueños" que moraban en las zonas montañosas y en parajes remotos del interior de la geografía insular, pero hacia mediados del siglo esos llamados indios "nativos", "antiguos" o "indios de repartimiento" habían desaparecido casi totalmente. En una de las escasas relaciones existentes sobre el tema de mediados del siglo XVI el deán de Santo Domingo Dr. Montaño dijo de los indios naturales "no alcanzaban a 150" y agregó que "porque como estaban repartidos por todos los pueblos, así están agora por toda la tierra, y los menos en los pueblos; antes están en poder de vaqueros y pastores que están derramados por los campos" (Utrera, 1, 2014: 427). Hasta 1560 ó 1570 indios importados, negros e individuos de razas mezcladas sí coincidieron en los montes nunca transitados por españoles, en aldehuelas de indios fugados dispersas en campos alejados hasta el Cabo Tiburón y la llamada provincia de los ciguayos y en los campos de labor de los hatos. Desde las últimas décadas del siglo XVI parece que hubo también contactos o intercambios entre esclavos y zambos criollos (no con indios y mucho menos con indios aborígenes) que permanecieron ocultos y alejados de los asentamientos de españoles en las montañas de Bahoruco y en antiguos hatos desiertos en los alrededores de Jáquimo y la Yaguana, donde hubo haciendas muy retiradas ocupadas por algunos indios lobos, coyotes y zambos-prietos, mestizos, grifos, barcinos y negros, en "tierra de perversisimo camino, que es imposible recua andallo" (Rodríguez Demorizi, II, 1945: 132).

[88] Es decir, los indios nativos o aborígenes.

disertación de Léon Douay (1894: 191-208, 161, 179). Independientemente de la no bien documentada influencia de los indios yucatecos en el origen de las *bandes de rara*, los escasos testimonios de mediados del siglo XVIII apuntan a que ese baile ceremonial está asociado con el culto bantú que cobró tanta popularidad en la jurisdicción de Marmelade en los años anteriores al inicio de la insurrección de los esclavos. Tras un largo proceso de afro-criollización, posteriormente devino en un baile del vodou haitiano como ya lo expresaron Courlander (1960: 108) y Rosenberg (1979: 24-25).

El padre Nicolson, que fue un observador cuidadoso y además naturalista, en casi cuatro años atravesó la colonia francesa de extremo a extremo en muchas jornadas y describió sus observaciones personales en un libro que fue muy conocido en su época: "Essai sur la histoire naturelle de St. Domingue". Se interesó por la geografía, por la botánica y por los habitantes del país sobre los cuales formuló consideraciones importantes (él dijo: "je travaille pour m'instruire"). También se interesó por los indios y escribió sobre sus vestigios arqueológicos, pero no encontró señales de indios vivientes. Esto fue precisamente en la época en que el baile la rara comenzó a practicarse entre los esclavos influenciados, según dijo Dautruche, por los indios aborígenes. Unos años después Moreau de Saint-Méry lo expresó explícitamente: que en la parte occidental de la isla "ne restait plus un seul Indien, lorsque les Français vinrent disputer l'île aux Espagnols" (1797, t. 1: 5). Igual corren muchas ideas tradicionales sobre la influencia de los indios en el mundo ilusivo de las creencias populares haitianas donde las prácticas religiosas taínas y el vodou se presentan relacionados, como en la representación de Papa Loko (simbolizado en San José de la iconografía católica) de la tradición rada que es el loa de los remedios ligado al iroko, árbol africano tenido como sagrado por los taínos.

En realidad la creencia de que hay un vínculo de los taínos con los haitianos surgió después de la proclamación de la república en 1804. El artículo 6to. de la constitución de 1843 quiso retomar conciencia de la presencia de los indios en la historia haitiana: "Sont Haïtiens tous individus nés en Haïti ou descendant d'Africain ou d'Indien, et tous ceux nés en pays étrangers d'un Haïtien ou d'une Haïtienne". Esa creencia no fue únicamente una opinión de los grupos mulatos que cobró fuerzas a partir del largo gobierno de Jean-

Pierre Boyer, sino una creencia extendida posteriormente incluso entre algunos intelectuales *noiristes*.

Ahora bien, la opinión de los historiadores haitianos ha estado dividida entre quienes sostienen que hubo un parentesco por consanguinidad de los haitianos con los indios aborígenes (Jacob, Maximilien, Elie, Metellus, Comhaire-Sylvain, Fouchard, Roy Fombrun, etc.) y quienes explican dicho parentesco no biológicamente sino acorde a una genealogía metafórica debido al trato despiadado perpetrado por los europeos tanto a los indios como a los esclavos africanos (Nau, Vaval, Magloire, Denis). Además, comúnmente han dicho que así como el indio era autóctono de la isla, el negro africano connaturalizó sus tradiciones a las condiciones de existencia que encontró en ella. El padre Las Casas ya había expresado que "hallaron los negros como los naranjos, su tierra [esta isla] la cual le es más natural que su Guinea" (Las Casas, 1986, t 3: 475).

Si prestamos atención a la tesis sobre el parentesco por consanguinidad del pueblo haitiano con los indios aborígenes acogida por prestigiosos historiadores haitianos, advertimos que de ese criterio hay dos variantes, aunque todo esto se ha expresado con poca claridad, excesivamente simplificado y sin precisar cuándo tuvo lugar[89]. La primera variante interpretativa refiere que en el peonaje de los hatos y en los lugares de indios fugados, negros e indios de la colonia española del siglo XVI acabaron conviviendo, generando entre ambos pueblos nexos sanguíneos cuyos frutos formaron parte de la población de esclavos de Saint-Domingue. Pero esa idea debe zanjar un serio problema: dar un salto cronológico de por lo menos cien años, entre la extinción de los últimos taínos de la Española hacia mediados del siglo XVI y los albores de la trata de negrera en Saint-Domingue unos diez años antes del edicto de Luis XIV del 26 de agosto de 1670 que propició el aumento de la población de esclavos africanos en esa colonia.

[89] Parece ser que esos historiadores haitianos no se refieren a los indios de la cuenca caribeña importados en la colonia francesa en el siglo XVII sino a los taínos de las primeras décadas del siglo XVI en la fase temprana de la colonización española. Así lo dice Roy Fombrun: "Jean Fouchard a apporté des documents qui attestent de façon irréfutable que les Taïno ont survécu à la colonisation espagnole et étaint encore présents à Saint-Domingue au cours de la deuxième moitié du XVIIème siècle" (Roy Fombrun, 1992: 154). Un sello de madurez en este asunto sería no abundar más allá de lo que las fuentes permiten. Ahora, ¿por qué el empeño de atribuir a la historia haitiana un vínculo absurdo con los taínos que no resiste el menor análisis histórico?

Ciertamente años atrás hubo esclavos africanos en la isla Tortuga y en la incipiente colonización francesa de *la grande terre*, pero su monto fue pequeño toda vez que se debió al robo esporádico de esclavos que hacían los filibusteros en la colonia española para venderlos en la francesa y a los intercambios ilícitos de los colonos franceses con tratantes negreros ingleses y holandeses. Según el recuento ordenado por Bertrand D'Ogeron en 1669 en la colonia francesa había solo 60 negros.

Hasta mediados del siglo XVII la labor de servidumbre en Saint-Domingue fue realizada mayormente por *engagés* franceses ya que la trata africana estaba apenas en sus comienzos y todavía a finales del siglo muchos buques negreros de la Compagnie Royale de Saint-Domingue vivían del pillaje en las costas de Centroamérica y de la Nueva Granada. En 1681, siendo M. de Pouancey gobernador de la colonia francesa, había apenas 2,102 negros esclavos ("nègres, négresses, négrillons et négrittes")[90]. Sin embargo, parece que en los años siguientes el monto de los esclavos aumentó rápidamente porque una ordenanza real del 30 de septiembre de 1686 acordó que en la Tortuga y en la costa norte de Saint-Domingue el número de *engagés* no debía ser menor al de los esclavos africanos (Peytraud, 1897: 14).

A partir de la cuarta década del siglo XVIII la arribada de cargazones de africanos a Saint-Domingue se acrecentó considerablemente y llegó a su cota máxima unos años antes del inicio de la insurrección de los esclavos en 1791. De todos modos al alborear el siglo XVIII hacía mucho tiempo que los indios habían desaparecido en la isla Española. ¿Cómo entonces podía el mito de la progenitura taína de los haitianos formar parte del modelo de la nación étnica como fue concebida la república haitiana si no despejaba ese problema?

La otra variante sostiene que hacia finales del siglo XVII o en el siglo XVIII en los refugios del cimarronaje hubo una cognación entre los esclavos de Saint-Domingue y los residuos de la población aborigen desaparecida. Ambas variantes presentan ciertas coincidencias y ambas descansan en argumentos muy endebles que obligan a ahondar sobre ellas por separado. Jean Fouchard dijo en un modo casi soliloquial sobre la formación del pueblo haitiano que "il est dificile de croire que dans le brassage inévitable des populations blanche,

[90] Dénombrement de l'île de la Tortue et de la côte de Saint-Domingue (mai 1681). ANOM: colonies C9A 1. 1681. Archives Nationales d'Outre Mer.

nègre et indienne, il ait été éliminé présisément la marque de ces dernier élément" (Fouchard, 1, 2017: 35). Empero Fouchard no explicó cuándo ocurrió ese "brassage", si fue en la colonia española o en la colonia francesa, pero afirma que la mejor prueba de la supervivencia del indio en Saint-Domingue es que la legislación colonial siguió mencionándolo hasta el final de la colonia francesa: los inventarios de los talleres de las plantaciones constatan la presencia de "esclaves indiens mêles aux noirs africains ou créoles" y "nombreux esclaves indiens dénoncés comme étant en marronage dans les signalements publiés de 1764 à 1793 dans la Presse de Saint- Domingue où il est question, souvent, autant 'd'esclaves indiens' que de 'mulâtres indiens' et de 'griffes indiens', indications qui précisent de manière évidente que dans la formation de notre peuple et au moment de l'entrée en scène de la Nation haïtienne, l'élément indien continuait de se mélanger en croisements produisant griffes et mulâtres" (Fouchard, 1972: 164).

Aquí Fouchard se enreda en las vaguedades características de este tema apenas estudiado. Para empezar, la única mezcla posible de indios y negros en Saint- Domingue fue con los indios centroamericanos y de las Antillas menores importados desde mediados del siglo XVII[91]. Aunque el monto de dicha importación de indios en Saint-Domingue fue relativamente pequeño, no podemos descartar la presencia de sus descendientes ya avanzando el siglo XVIII. Y estos desde luego ya no eran indios "pur-sang", como dijo Comhaire-Sylvain y pareció insinuar Fouchard, sino individuos de sangre mezclada aunque parece que el historiador no dio gran importancia a esto ya que más adelante también dijo que eran "mulâtres indiens" y "griffes indiens". Esos términos eran parte de la nomenclatura colonial francesa.

Ahora bien, cabe cuestionarse si esos individuos calificados como "indiens" según la terminología racial de los administradores coloniales eran realmente indios. Las fuentes coloniales mencionan a los "griffes indiens". El término grifo era de origen español y en Santo Domingo indicaba el hijo de un indio y una loba. Así que la mención del "griffe" como elemento indio según aparece en los papeles referidos por Fouchard parecería referirse al grifo español porque el "griffe" de Saint-Domingue era el vástago de un mulato de segundo

[91] En la colonia española de Santo Domingo la importación de indios extranjeros comenzó muy temprano durante el gobierno de Nicolás de Ovando, pocos años después de establecidos los españoles en la isla y continuó hasta finales del siglo XVI.

grado (hijo de un mulato y una negra). Es decir, no era un híbrido de indios sino un mulato oscuro que no llegaba a negro. ¿Qué indicaba racialmente entonces el llamado "griffe indien" que aparece en los manifiestos franceses mencionados por Fouchard? Aquí solo hay espacio para la libertad del análisis de acuerdo con las evidencias disponibles: que el tal "griffe indien" se refiriera al grifo español o al zambo, sobre todo porque los franceses nunca establecieron un clara diferencia entre el grifo de Santo Domingo y el zambo. El zambo era ciertamente era un híbrido con ancestros indios en mayor grado y algo de negro pero su presencia en Saint-Domingue fue escasísima.

D. C. Dorsainvil aludió a la diferencia entre el mestizo y el zambo diciendo que a simple vista en el fenotipo del zambo la piel podía ser tan negra como la del negro, en cambio algunos rasgos como los labios delgados, el pelo sedoso, los pómulos altos y la vellosidad rala eran más bien los del indio. Se dice que eran parecidos a los caribes negros de las Antillas Menores. En el Santo Domingo español del siglo XVIII se consideraba el zambo como un pariente del indio y si no vivía alejado o en grupos pequeños sino en comunidades rurales pobladas era llamado entonces "zambo asimilado". Muchos creían en Haití que el zambo era de origen indio[92] y se le llamó hasta hace unas décadas *marabou*, que en la literatura haitiana representó simbólicamente la unión del indio con el negro. El gran poeta haitiano Émile Roumer, uno de los coeditores de la Revue Indigène, escribió en krèyol

[92] Citando al antropólogo Claude Gauthier en sus alusiones al zambo, el etnólogo haitiano Kendrick Demesvar refiere que habría "un fort mélange de nègres et d'indiens dans les hauteurs de Kenskoff avec le visage plat, les pommettes saillantes, le nez fin et le menton pointu" (Charlier Doucet, 2013: 124). Y Demesvar agrega: ""En décembre dernier, au Lakou Dereal de Limonade (dans le Nord), j'ai rencontré un jeune homme qui se disait d'origine indienne et dont la description physique démontre un corps assez robuste, d'un visage large, un menton assez pointu et un teint assez pâle. C'est une description typique de descendant indien. Il y a à mon sens, d'autres individus sur le territoire et qui mériteraient qu'on le prête une attention toute particulière. Je vous invite à écouter Mlle Emmanuela Duré venue nous témoigner de l'histoire de son grand-père, de sa famille et de son heritage taïno". Aquí se incurre nuevamente en el error de no diferenciar los taínos de una época temprana de la historia insular de los indios importados en una época tardía. Demesvar como muchos intelectuales haitianos ha ignorado la existencia en Saint- Domingue de los indios importados de la cuenca caribeña. El mismo punto de vista aparece en un escrito de Justin Chrysostome Dorsainvil: "L'extinction complete de la race indienne n'eut, paraît-il, lieu que dans les premières décades du 18ème siècle. Ça et là, dans les massifs montagneux de l'ouest des groupes de ces malheureux avaient pu s'y réfugier, échappant ainsi à la dure servitude espagnole. Ils étaient assez nombreux au Bahoruco et sur les contreforts de la Selle. A ces débris de la race indienne d'Haïti étaient venus s'adjoindre des représentants d'une race aussi infortunée, des des noirs importés d'Afrique" (Dorsainvil, 1939-1940: 663). Sin embargo, Dorsainvil concluyó diciendo que "l'élement indien n'a fourni aucun apport sérieux à la formation ethnique du peuple haïtien" (ib., 664).

amalgamado con el francés el renombrado poema "Marabout de mon coeur" que apareció en "Rosaire, Couronne Sonnets" (Port-au-Prince, 1964).

Que el pueblo haitiano desciende en algún grado de los taínos que vivieron en esta isla antes de la llegada de los españoles, que los africanos llevados como esclavos a Saint-Domingue convivieron en sus asentamientos cimarrones con el substrato de pueblos aborígenes, que la etnicidad del pueblo taíno fluyó directamente en el pueblo haitiano como arguyó Roy Fombrun, o que en un proceso secular los taínos transmitieron su cultura y sus tradiciones autóctonas a los esclavos africanos de la colonia francesa como han sugerido Morpeau (1925), Fouchard (1972, 1973) y Maximilien (1973) no son, a pesar de todo, creencias tan divulgadas entre los historiadores haitianos como podría suponerse. La mayoría de los historiadores e intelectuales haitianos ha colegido que no hubo una cognación genética ni cultural entre los indios aborígenes y los antiguos esclavos de Saint-Domingue. Émile Nau, el primer letrado haitiano del siglo XIX que estudió la "race indienne," para empezar el esquema narrativo de la historia insular dio por sentado que "nous ne sommes pas les descendants des aborigènes d'Haïti". Y en su poema romático "Les Areytos" Arsène Chevry después de lamentarse por el sufrimiento de los indios, "un peuple infortuné", dijo a seguidas que veía nacer otra raza ("les haïtiens"), cubriendo de gloria las ruinas, Chavannes, Ogé, Toussaint..." (Chevry, 1892: 56).

Casi todos los autores haitianos modernos, como Hector/Hurbon, reconocen que Haití no les debe nada a los primeros aborígenes (2009: 50). Y destacan que los lazos entre los indios y los haitianos no son de sangre ni culturales, sino lazos morales: que a resultas de las experiencias aciagas sufridas por los indios y por los esclavos africanos bajo el dominio despótico de los europeos había entre ellos un parentesco histórico indirecto incuestionable, una *communauté de souffrances*. Nau expresó que "L'Africain et l'Indien se sont donné la main dans les chaînes. Voilà par quelle confraternité de malheur, par quelle communauté de souffrances, leurs destinées se sont trouvées melées" (Nau, 1894:14).

La república haitiana se fundó sobre esa genealogía metafórica y moral de la *communauté de souffrances*, queriendo decir que la revolución haitiana vengó

el trato despiadado perpetrado por los españoles contra los indios[93]. El 28 de abril de 1804 Dessalines resumió esa actitud vindicativa en una frase: "j'ai vengé l'Amérique". Y de su sucesor, el rey Henry Christophe, se dijo que era el "dernier défenseur de l'indépendance indienne". En un discurso en la academia real de Estocolmo en el año 1800 el famoso magistrado Joseph-Marie Portalis lo expresó en estas palabras: "Les Caraïbs inoffesifs exterminés par les Espagnols, ont été vengés sur les François de Saint-Domingue, par des Africains furieux" (Portalis, An VIII: 62)[94]. Sobre esa base Nau sostuvo que el tema de los indios constituye una parte de la historia general de Haití aun cuando un artículo de Le Moniteur del 8 de septiembre del 1854 –anexado a la edición del año 1894 del libro de Nau- expresó sin referirse a los indios que Haití solo era la "fille de l'Afrique et de la France".

Lo extraño de esa idea es que su primer sujeto histórico sea el indio taíno -cuya población como es sabido ya se había extinguido a mediados del siglo XVI- en vez del indio importado en Saint-Domingue en el siglo XVII de América Central y de otras partes del Caribe, quien (por lo menos de jure) no fue esclavizado. La idea de la *communauté de souffrances* haitiana ignoró a plena consciencia a esos indios a fin de de centrarse en los putativos vínculos ancestrales de los taínos con los esclavos africanos. Esto tiene razones diversas, entre otras que los taínos fueron los habitantes nativos de la isla antes de la llegada de los españoles y tras su desaparición como etnia ganaron la reputación de haber sido sus dueños legítimos originarios. Al amparo de esa ancestralidad los taínos legaron ese derecho de pertenencia de la isla a sus herederos que eran los nuevos *indigènes* esclavizados por los franceses. Ese anclaje ideológico en los taínos sirvió de apoyo en términos generales para que Haití se sintiera ser la poseedora legítima de la isla, aunque los

---

[93] Este no es un asunto desconocido por los historiadores dominicanos. El erudito historiador dominicano Alcides García Lluberes comentó que los esclavos de Saint-Domingue, "la raza tildada de inferior", "fueron los vengadores victoriosos...de los siervos indios aniquilados por los blancos despiadadamente".

[94] Esta idea del "vengador de los oprimidos" apareció con cierta frecuencia en la historia del siglo XIX. En una "Notice sur l'Ile de St-Domingue" su autor, M. Bailly, escribió: "Les Espagnols attaquèrent de nouveau ces pauvres gens avec tout l'acharnement que peut inspirer l'avarice et la cruauté. Ces barbares agresseurs ne tardèrent pas à se repentir d'avoir poussé au des désespoir les innocens Boucaniers; l'association terrible des Frères de la Côte porta l'incendie et le carnage dans toutes les possessions de l'Espagne; les Indiens furent vengés par Monbars l'Exterminateur et ses implacables compagnons" (Bailly, 1832: 12). La misma creencia en el vindicador de los indígenas circuló también años después en otras partes del continente americano. Por ejemplo, el prócer y poeta neogranadino José Fernández Madrid escribió que Bolívar vengó a los aztecas y a los incas.

taínos (que eran los indios aludidos) no hubieran jugado ningún papel en el relato de los orígenes del pueblo haitiano.

En lo que sí están conformes casi todos los historiadores haitianos es en la idea de que hubo una continuidad histórica de origen de los negros que habitaron la isla en la época colonial española desde el siglo XVI y los negros de la colonia francesa más de cien años después y de los cuales descendió el pueblo haitiano. Esa continuidad que aparece separada en dos momentos históricos (en el de los primeros dos siglos de la colonia española y en un siglo de la colonia francesa) y que se objetiva en la existencia de un solo pueblo de origen africano, se fundamenta en primer lugar en un criterio racial y en segundo lugar en la condición de la esclavitud a que fueron sometidos ambos conglomerados humanos. Ese punto de vista de los historiadores haitianos confiere un significado político de conjunto insular a la historia haitiana.

Vista en tal sentido la historia de Haití se extiende a toda la isla desde "les lointains ancêtres" de antes de la llegada de Colón, pasando por la presencia de los primeros africanos en los siglos XVI hasta la segunda mitad del siglo XIX cuando se admite que Haití es solo la tercera parte occidental de la isla. Desde luego esto no es tan inteligible porque el lapso de tiempo comprendido entre el establecimiento definitivo de la colonia española, digamos hacia 1520, y la instalación de los franceses en la isla Tortuga 110 años después, constituye un período en blanco en sus textos.

Los historiadores haitianos aparentan no prestar atención a ese salto histórico so pretexto de que la historia haitiana solo se interesa o está centrada en los indios y los negros. Por ejemplo, Thomas Madiou dice que la historia haitiana se pone en marcha con los primeros asentamientos de africanos después de la fundación del estableciento colonial francés en la isla Tortuga hacia 1630, pero paralelamente su relato se inicia con los "haïtiens taïno" poco antes de la llegada de los españoles. Esto se debe a que en la cultura histórica haitiana ha habido una propensión a proyectar un vínculo con los indios que trasciende las pautas cronológicas, un vínculo que hace recordar a los haitianos que esa es su tierra desde tiempos remotos. Vastey escribió sobre el dominio despótico de los españoles ejercido contra los indios: "c'est elle qui a anéanti la population originelle de ma terre natale" (Vastey, 1814: 3).

Sin embargo, dadas esas circunstancias nadie en Haití ha intentado explicar cómo encaja en esa narrativa histórica la génesis de la pequeña sociedad criolla que desde mediados del siglo XVII se fue formando gradualmente en un estado de naturaleza en la parte española de la isla. Quizás por eso tácitamente se impugnó la autenticidad de esa comunidad del territorio vecino que estuvo en perpetuo conflicto con los haitianos, entendiéndose que era un subproducto de la colonia española (sus habitantes eran llamados "espagnols") y desde 1822 que era el resultado indirecto de Haití hasta el año 1869, cuando fue reconocida propiamente como un pueblo políticamente dotado y con un gentilicio propio a pesar de que la categorización "dominicano" se había ido gestando desde unos 130 años antes[95] de que el gentilicio "haitiano" se mencionara por primera vez en 1804.

No hay un resquicio del pasado haitiano en que las menciones fugaces del indio o las acciones públicas del negro –menos como categoría sociológica que como categoría racial- no conmuevan o despierten la atención de los historiadores. Esa idea vista de un modo general coincide con la llamada teoría de la continuidad cultural o étnica de ciertos pueblos considerados como unidades ontogenéticas independientemente de los cambios y de las diferentes épocas históricas en que hubieran vivido. La teoría de la continuidad, que gozó de gran predicamento entre los historiadores altomedievalistas europeos en la primera mitad del siglo XIX, jugó un papel muy importante en la formación del orgullo nacional de las naciones que comenzaron a sentar sus bases en esa época[96]. Este problema, como fue planteado después por las filosofías construccionistas desde la segunda mitad del siglo XX y por el posmodernismo literario antillano, no es ventilado según los principios tradicionales de la cronología histórica, sino como un problema de crítica étnica o racial enmarcado en el tema de la explotación del indio y del negro en los sistemas coloniales. El drama histórico de la servidumbre del

---

[95] Son escasos los estudios sobre este tema que sin embargo despierta un caudal de interrogantes. Véase de Juan Daniel Balcácer, Acerca del gentilicio de los dominicanos, en Mythos, n° 44, enero 2010.

[96] Por ejemplo, el mito del origen de la Grecia contemporánea. Los historiadores griegos basándose en la historia de Bizancio defienden el punto de vista de que los griegos (y el alma griega) actuales descienden directamente de la Grecia clásica de la antigüedad. Sin embargo, basándose en tradiciones antiguas el historiador orientalista alemán Jakob Philipp Fallmerayer planteó una controvertida tesis: que los griegos antiguos se extinguieron en masacres, guerras y migraciones tras la desintegración del imperio romano y que los legítimos ancestros directos de los griegos modernos no eran los griegos antiguos sino los eslavos y albanos helenizados de donde se originó un pueblo de orígenes híbridos que él llamó "griegos bizantinos", que se propagaron en los Balcanes a partir del siglo VIII.

indígena y de la esclavitud del africano es discernido –siguiendo un método retrospectivo- basándose en una urdimbre narrativa suprahistórica como lo hicieron las llamadas "filosofías de la historia" del siglo XVIII, no con los parámetros convencionales de la historia.

En realidad este no ha sido tanto un asunto del interés de los historiadores –que comúnmente indagan los hechos representados en secuencia lineal- como del activismo cultural y político de décadas recientes conforme aparece en las llamadas "historias ocultas" de los grupos subalternos y en los estudios literarios sobre el Caribe poscolonial[97], sobre todo en las Antillas francesas e inglesas[98], aunque ciento cincuenta años antes ya en Haití se había construido el primer paralelismo semántico del *indigénisme* y la *négritude* obedeciendo a las nociones de subordinación y raza.

Thomas Madiou fue uno de los primeros historiadores haitianos que divulgaron, aunque de un modo algo confuso, la tesis de que hay una continuidad histórica entre los primeros africanos llevados a la isla Española en la época de gobierno de Nicolás de Ovando y los negros de Saint-Domingue del siglo XVIII[99]. Madiou escribió que en 1792 "Plusieurs Spartacus[100]

---

[97] En una crítica al concepto de presentismo de François Hartog, Lorenz comentó lo siguiente: "In Hartog's view Holocaust memory and post-colonial memory are the forerunners of presentism and its four key concepts –at least in France. And each of them is a thread to the autonomy and the authotity of history, because each represents an unhistorical if not anti-historical way of dealing with the past" (Lorenz, 2019: 24).

[98] White apunta: "I want to suggest that literary modernism differs from traditional realism by taking the 'practical past' rather than the 'historical past' as ist principal referent" . . . "literary modernism is supposed to have abandoned what T. S. Eliot called 'the narrative method' for what he also called 'the mythic method' which is supposed to grasp reality in its abiding 'essence' rather than in its temporally articulated 'historicity'" (2014: 77-78).

[99] Madiou no dice que hubo lazos históricos de los indios con los esclavos africanos de Saint-Domingue. Solo dice que hay una conexión cronológica en la historia de Haití que comienza con los indios: "Pour l'intelligence de cette histoire, il a été nécessaire qu'elle fut précédée d'un exposé rapide des événemens qui ont suivi la découverte de notre île et qui ont amené l'extinction de la race aborigène, la transplantation des africains, la colonisation francaise" porque en la historia "tout s'enchaine" (1847, 1:i). Además insinúa que hubo una continuidad histórica entre los esclavos africanos de la colonia española del siglo XVI y los esclavos africanos de la colonia francesa del siglo XVIII.

[100] Al abate Raynal se atribuye haber sido quien por primera vez mencionó el nombre "Spartacus nouveau" y Spartacus noir" en en el siglo XVIII en la "Histoire Philosophique et Politique" para referirse a un posible y futuro jefe negro que reclamaría la libertad de los esclavos en América. Sobre Toussaint Louverture el duque de Rovigo escribió que "La lecture de Raynal avait enflammé son imagination. Le chapitre où ce philosophe, après avoir dépeint l'humiliation des noirs, annonce qu'il se présentera quelque jour un nègre généreux qui secouera les chaînessous les quelles gémit sa race et la vengera des outrages dont l'accablent les blancs, ne sortit jamais de sa mémoire; il crut que ce rôle lui était destiné" (Rovigo, 1, 1828: 412). En una conferencia pronunciada en París 1879 el senador y escritor abolicionista Victor Schoelcher dijo que el gobernador Laveaux llamó a Toussaint Louverture "le Nouveau Spartacus". Y en su "Poème Dramatique Toussaint Louverture" Alphonse de Lamartine aludió al "Spartacus nouveau" como lo había hecho Raynal 83 años antes: "On verra s'élever des Spartacus

parcoururent Haïti tels que des anges exterminateurs, vengeant leur race de près de trois siècles de persécutions" (Madiou, t. 1, 1847: v). Si restamos trescientos años de persecuciones desde 1792 vamos a dar al año 1492, a la fecha en que llegaron los españoles a la isla. Price-Mars, para quien la cuestión racial del negro es el punto focal de la historia haitiana, hizo suyo este punto de vista de Madiou y expresó que los forjadores de la nación haitiana hicieron justicia a sus hermanos de infortunio, los indios taínos y los esclavos africanos que habitaron la colonia española siglos antes de la formación de Saint-Domingue.

Entre esa idea de la continuidad histórica de los pueblos y la noción de *communauté de souffrances* parece haber un nexo intangible. Vaval repitió: "Les habitants actuels d'Haïti se considèrent, par une sorte de fiction, comme les héritiers de la race autochtone...Les Haïtiens ont peiné, souffert sur ce sol où les Indiens ont été maltraités, persécutés, exterminés. La solidarité dans la souffrances nous unit aux premiers aborigènes" (Vaval, 1933: 7). Y muchos años después Laroche siguió el mismo argumento: los indios aborígenes y los haitianos están unidos en la historia por una confraternité de malheur (1963: 15). De esta forma, como resultado directo de la opresión colonial del indio originario de la isla y del esclavo africano, el pueblo haitiano se convirtió en un pueblo indígena en un sentido relacional, como lo explicó Perry: "one becomes indigenous as a result of subjugation and in the struggle against it, and all indigenous peoples, regardless of cultural specifics, owe each other allegiance" (Perry, 2017: 46). Sin embargo, los historiadores haitianos han soslayado explicar cómo se produjo en un sentido simbólico esa indigenización de los esclavos africanos ("frères d'autre race").

El parentesco "situacional"[101] entre indios aborígenes y haitianos, cuyo fundamento no es la consanguinidad ni la herencia cultural sino el paralelismo simbólico de dos pueblos subyugados, puede parecer cuestionable a la luz de la heurística histórica, pero sin duda para la élite política haitiana fue un

nouveaux". En 1845 el fino político haitiano Louis Etienne Felicité Salomon jeune, quien tomó posición contra los mulatos y se sirvió de la revuelta campesina de los piquets, también llamó a Toussaint Louverture "Nouveau Spartacus", nombre que se siguió repitiendo en el siglo XIX. Chateaubriand calificó a Toussaint como "le Napoléon noir".

[101] Según los argumentos de Peter Ratcliffe (1994) y Thomas H. Eriksen (2010).

importante nexo de unidad social y política en el momento de la génesis del Estado haitiano cuya historia fue forjada como tragedia desde su comienzo[102].

Como es bien conocido, en la historiografía haitiana uno de los acontecimientos primordiales más importantes de la presunta continuidad histórica entre los taínos y los haitianos fue la sublevación del cacique Henri contra los españoles a lo largo de casi catorce años, una resistencia semejante a la de Makandal y su gente contra los amos blancos[103]. Por eso el mito de los orígenes forjó en la cultura histórica haitiana la cándida idea de que "le cacique Henri est le précurseur de l'identité haïtienne"[104]. En este tópico del indio caben todas las posibilidades que alimentan la imaginación de la cultura popular haitiana en flagrante contradicción con las fuentes históricas. Así lo ilustra el escrito de Cécile Accilien relativo a la reina taína Anacaona. Accilien subraya desde el comienzo que el padre Las Casas la llamó "la grande dame d'Hayti". E inspirada en Fouchard dice que Anacaona fue el ancestro espiritual de grandes mujeres haitianas como Marie-Jeanne Lamartinierre, Défilée, Cécile Fatima y Catherine Flon (Accilien, 2006: 75). Y le adjudica unos versos de origen desconocido similares a otros recogidos por Saint-Méry de las prácticas vodou de Saint-Dominge en el siglo XVIII[105]. Así se va levantando una nueva historia de la fantasía[106]. En cualquier caso -

---

[102] Y que Timoléon Brutus llamó "la gestation d'un drama".

[103] Aunque en este punto Laroche establece una clara diferencia entre el indio y el negro: "Le nègre haïtien a toujours été un rebelle, un insoumis, un radical et un intransigeant. Sur le plan de la lutte pour la liberté il l'a démontré. Alors que les indiens, les premiers habitants de l' île, avaient en règle générale passivement subi leur sort et s'étaient laissé décimer par les espagnols, dès 1522, les esclaves africains à peine introduits à Hispaniola organisaient la première révolte pour la liberté et les maîtres castillans se plaignaient que les noirs excitaient les indiens à la rébellion" (Laroche, 1968: 53). El fallecido etnólogo haitiano Lorimer Denis sostuvo en cambio que los indios y los africanos tuvieron un denominador común, la rebeldía contra los europeos: "Des Indiens, par contre, nous tenons l'esprit farouche d'indépendance, l'esprit de l'ingouvernable Ibo avec l'ardeur des fanatiques Caraïbes". Citado de Odette Roy Fombrun, L'Ayiti des Indiens, Pétion-Ville, 1992.

[104] A este respecto resulta llamativo que a diferencia de Haití, en la República Dominicana se ha realizado una obra historiográfica erudita sobre Enriquillo y su figura arraiga en la imaginación popular, pero su nombre ha quedado ceñido al pasado. Balcácer expresó que Enriquillo es "un agente-sujeto muy remoto del devenir histórico nacional para vincularlo con la noción de memoria histórica. Además, poco o nada tiene que ver el personaje con el surgimiento de la dominicanidad, criollidad o identidad nacional" (Balcácer, 2022: 86).

[105]Véase el estudio crítico de Pettinger sobre este tema (2012).

[106] Sourieau explica la historicidad de la leyenda de Anacaona en las tradiciones de Haití de esta manera: "À l'origine, transmis oralement, les récits d'Anacaona s'intégreront à la tradition historique" (Sourieau, 1997-1998: 125). Pero ¿desde cuándo ha existido ese relato sobre Anacaona en las tradiciones populares haitianas? Y ¿en qué fuentes históricas puede ser verificada esa afirmación de Sourieau? porque, a saber, en el Saint-Domingue del siglo XVIII fueron muy pocos los franceses cultos que se interesaron en las tradiciones de los esclavos (no de los indios) y ninguno mencionó alguna

presten atención- Roy Fombrun agrega lo principal: "L'important pour nous a été de constater que Anacaona est devenue une loa dans le culte vodou" (Roy Fombrun, 1992: 153). El historiador Eddy Lubin dice a su vez: "Je pense qu'il est tout à fait possible de retrouver dans le vodou des traces de ce métissage amérindien africain" (Charlier Doucet, 2013: 132).

No solo Caonabo, Anacaona y *Henri* son figuras principales de la historia nacional haitiana sino además el llamado genocidio de la raza indígena ha sido la fuente de una interpretación fundamental de la misma (Hoffmann, 1997: 21). Pero como los intelectuales haitianos apenas se han interesado en la época colonial española de la isla, en sus generalizaciones referentes a los aborígenes con frecuencia abundan los errores. Por ejemplo, Alexis recogió la antigua pero malintencionada leyenda española de que Anacaona se sublevó contra los conquistadores (Alexis: 1960: 156). Llama además la atención que en su necesidad de defender, por ejemplo, la figura histórica del "cacique Henri", la historiografía haitiana nunca ha prestado interés en la consulta de las fuentes históricas originales, restringiéndose en general a la narración en defensa de los indios del padre Las Casas, sobre todo al cuadernillo de las Casas titulado "Tyrannies et cruautez des Espagnols, perpetrees es Indes occidentales, qu'on dit Le Nouveau Monde". Y ha mostrado apenas curiosidad por libros relacionados con el tema de Enriquillo basados en la documentación de archivos, como el más conocido de todos de fray Cipriano de Utrera "Polémica de Enriquillo" (Utrera, 1973).

En Haití no se han realizado investigaciones sobre el tema del indio aborigen en la época colonial, por ejemplo, a propósito de lo acontecido en la vida de Enriquillo después del pacto con Barrionuevo y lo que sucedió después de la rebelión en el Bahoruco con sus aspiraciones de una sociedad más justa y

---

relación de la reina taína de Jaragua con las creencias (¡o los recuerdos!) de los esclavos casi trescientos años después de la extinción de los taínos. Estrictamente dicho, la leyenda de Anacaona comenzó a aparecer en Haití después de la independencia como tópico literario en la joven generación del Cénacle de 1836, específicamente en la obra de Émile Nau, no en las tradiciones vodouescas del campesinado. Esto comenzó mucho más tarde, ya finalizando el siglo XIX, y en todo caso no fue la vía para que el nombre de Anacaona apareciera en la historiografía haitiana. Sourieau dice que "Anacaona représente donc bien le symbole générateur d'un peuple héroïque, son mythe fondateur qui, en restituant le sens de la parole, structure l'univers haïtien" (ib.: 129) aun cuando en realidad el nombre de esa figura histórica solo se popularizó como un tema intelectual moderno desde la época de la ocupación norteamericana en la segunda década del siglo XX. Es penoso que se tome la rica cultura popular haitiana como instrumento de tergiversaciones idelógicas, y que el caso de Anacaona haya pasado a ser una más de las tantas inversiones ilusorias que pululan en la historiografía haitiana contemporánea.

plural con los indios. Hasta tal punto se relegó la cuestión de que el libro de Nau Histoire des caciques d'Haïti, publicado por primera vez en 1837, siguió siendo durante mucho tiempo el locus classicus más citado. Por eso la historiografía haitiana no ha ensanchando sus conocimientos a niveles superiores en ese tema, a pesar de que el mismo fue siempre un asunto muy emotivo y con importantes implicaciones a lo largo de la historia del nacionalismo haitiano. No conozco ninguna explicación sensata de ese descuido de la historiografía haitiana, pero es obvio que el tema de la relación histórica de los indios con los esclavos africanos no se ha ceñido al ámbito de la investigación histórica. Más que por los historiadores actualmente esa temática tan emblemática ha sido asumida por la crítica cultural y política sobre los sujetos coloniales, remitiéndose en el fondo de la cuestión a la añeja ideología de la continuidad histórica de los pueblos.

La visión posmoderna de la *communauté de souffrances*

De algún tiempo a esta parte el tema de la *communauté de souffrances* aparece en una versión más moderna en los llamados cultural y *subaltern studies* –sobre todo en los escritores activistas y literatos del Caribe francófono y anglófono cuyo centro de interés es la llamada esencialidad pancaribeña, *antillanité* o "poetic of the caribbean self"- en los cuales la cuestión de los conceptos "hegemonía" (política y cultural) y "dominación" de las fuerzas opresoras en los sujetos colonizados revisten una importancia teórica esencial. En tal caso la función de la historia no es tanto analizar el pasado en su dinámica propia sino mantener viva la memoria de la esclavitud[107] y la relación con los antepasados que legitimen el derecho a la resistencia de los pueblos subyugados. Evidentemente el tiempo cronológico de los historiadores solo es un asidero para incriminar moralmente el pasado y resignificarlo en el plano cultural o político del presente.

---

[107] Aquí también el punto de vista poscolonial no demarca analíticamente su objeto de estudio. ¿Qué memoria de la esclavitud? Aquí no se traen a colación obviamente los recuerdos personales (porque no puede haberlos), sino la llamada memoria colectiva, memoria pública o memoria histórica. Pero sobre estos términos no hay una conceptualización clara y, en un sentido distinto al de la memoria personal, tampoco hay una teoría ni un campo de problemas específicos. La llamada memoria colectiva tiene un fuerte componente discursivo y tiende a ser generalizadora: evoca el pasado trascendiendo el momento y el lugar originales en que tuvo lugar el hecho recordado. Lo que el enfoque poscolonial llama memoria (o contramemoria) es en realidad la historia o la conciencia histórica de lo que transindividualmente se cree saber de un pasado reprimido, no los recuerdos de hechos vividos.

Ese es el punto de vista decolonial de Léger al decir que los "amerindios" iniciaron la lucha por una existencia autónoma de la dominación europea que fue continuada por los haitianos a guisa de ser sus descendientes (2012: 54). Y Laroche apunta que el propósito de los padres fundadores al retomar en 1804 el nombre taíno Haití para llamar la nueva república fue aplicar la *damnatio memoriae* al período entre 1492 y 1804, "cerrar el paréntesis de la Conquista del Nuevo Mundo y su colonización europea, de la explotación de los amerindios primero y luego de los africanos. 1804 vino a poner fin a los genocidios, a la esclavitud, al racismo y al colonialismo que habían imperado hasta entonces". Por eso concluye expresando que "la redenominación de Haití es un gesto con una fuerte carga de utopía" (2007: 105).

Sin embargo, resulta paradójico que esa anulación de una parte de la historia insular formara parte de la naturaleza liberadora de la independencia haitiana si consideramos que una de las mayores desigualdades de esa historia suprimida por los padres fundadores fue legada a la nueva nación soberana en el conflicto entre criollos y bozales. La gran desgracia del pueblo haitiano desde Dessalines fue que sus gobiernos pasaron por alto la bozalización cultural del campesinado y reprimieron su pasado africano en el transcurso de décadas (Saint-Louis, 2006: 166-167), mientras que al mismo tiempo sus intelectuales vindicaron la emancipación de la esclavitud con una supuesta semejanza entre taínos y esclavos de origen africano.

Comentando el planteamiento de Barthélemy sobre este problema Célius explica que "les Créoles sont des néocolons qui ont organisé et maintenu, après l'indépendance en 1804, une colonisation interne des paysans-bossales, une colonisation semblable en tout point à celle practiquée par les Européens au milieu du XIXe siècle" (Célius, 2013:315)[108]. Casimir comparte esta idea y dice: "The racial consciousness and pride of the Haitian oligarchs of the nineteenth century were built on a disdain for Africa. In order to protect the

[108] Lacroix refirió que "le fameux Lapointe, en endossant l'uniforme de major-général anglais, fit scier la jambe à un noir qui l'avait appelé mulâtre" (Lacroix, 1814, 2: 304). Esto lo narró el abogado francés Charles Malenfant en una anécdota que expresaba elocuentemente la pugna racial entre criollos mulatos y negros. Jean-Baptiste Lapointe, que era vástago de un mulato de l'Arcaye y de madre negra y esclava, fue colono en Saint-Domingue y años después de proclamada la independencia de Haití fue ciudadano haitiano distinguido. Malefant agregó que "Así los blancos lo llamaron (a Mr. Lapointe) "citoyen de couleur" y los negros no se atrevían a hablarle" (Malefant, 1814: 51). Lacroix comentó que "Les Haïtiens d'aujourd'hui ne sont pas loin de cette susceptibilité barbare: aussi Pétion et Boyer ont-ils toujours recommandé aus Européens qui les fréquentent de ne jamais employer la dénomination de nègre ou de mulâtre dans leurs relations de societé et de commerce" (Lacroix, 1814, 2: 304).

social order offered by the Christian, racist West, they took on the project of rendering local culture invisible" (Casimir, 2020: 20). Sin embargo, lo que quiero destacar aquí es que en vez de hacer la historia en base a una sucesión cronotópica como la hacen los historiadores, esa elaboración literaria del pasado expresada por Léger y Laroche y que aparenta ser la visión posmoderna de la historia, superpone diferentes niveles del tiempo histórico a fin de presentar la acción libertaria de los jefes revolucionarios haitianos zanjando al alimón el drama de los taínos primitivos y de los esclavos africanos.

En su examen sobre la identificación cultural e histórica de los haitianos con los indios Léger centró su atención en la idea del pasado sin fechas que se incorpora al presente como un referente simbólico para transformar la dominación poscolonial: "Podría decirse que lo que intentaron [los haitianos]. . .al venerar públicamente a los amerindios[109] como lo hicieron fue sembrar las semillas de una próspera conciencia decolonial entre su gente. Este intrépido deseo de autodeterminación a toda costa es lo que querían que su pueblo apreciara por encima de todo". Y completa la idea diciendo que "Cuando los haitianos de ayer cultivaron un mito de relación con los indios, estaban implícitamente conscientes de este proyecto, pues con seriedad y fervor asumieron lo que sus ancestros [¿?] del Nuevo Mundo les habían legado: un hogar propio y una lucha duradera por conservarlo" (Léger, 2012: 55-56)[110].

Como el tema de la *communauté de souffrances* se ha convertido en campo de aplicación de la visión posmodernista de los estudios caribeños con un enfoque alternativo enteramente distinto al positivismo y al realismo

---

[109] En este tipo de estudios generalmente se emplea el término "amerindio" sin precisar si se trata de los indios del continente americano en conjunto, de los indios nativos de Haití llamados así por los primeros españoles que llegaron a la isla o de los indios importados en la Española desde mediados del siglo XVI y en la colonia francesa de Saint-Domingue desde mediados del siglo XVII. Es decir, el término "amerindio" se emplea de un modo general, descontextualizado geográfica e históricamente, aunque cuando se trata de Haití se alude muy a las claras a los indios taínos.

[110] O como lo expresan las palabras de Jean Casimir ("I have come to realize that my ancestors, as individuals and as a group, never stopped resisting slavery and domination. I am the child of a collective of fighters, not of the vanquished") Walter D. Mignolo manifestó sobre el libro The Haitians de Casimir: "It depends on where you start from: if you start from the heroes and maintain the silence of the 'sovereign people', you remain within the colonial politics of knowledge. If you shift the geography of reasoning and let it be guided by your emotions, you engage in the growing processes nowadays of decolonial politics of knowing, sensing, and believing" (Casimir, 2020: viii-ix).

tradicional de los historiadores, quisiera examinar brevemente el problema de establecer desde el punto de vista de la historia un paralelismo entre los indios aborígenes de la isla Española con los esclavos de Saint-Domingue basado en las experiencias de opresión vividas por ambos.

De entrada podemos observar que en el trasfondo de este asunto se replantea el antiguo debate entre el historicismo, el realismo y el relativismo histórico. El historicismo hace hincapié en la singularidad irrepetible del hecho histórico, el cual solo puede ser referido a sí mismo en las circunstancias en que se produjo y niega con el realismo que las categorías y conceptos universales son partes del mundo real como un espejo que lo refleja. En ese enfoque los conceptos universales no son sino parámetros de referencia que con arreglo a un inventario de reglas de razonamiento pueden servir para explicar los fenomenos reales. En sentido opuesto, la "realidad" del posmodernismo es interpretativa porque no se centra básicamente en la realidad de las cosas sino en la representación mimética de la realidad expresada a través del lenguaje. Estas dos versiones de la realidad conducen a concepciones distintas de lo que es verdadero.

Desde el siglo XIX este fue un asunto muy importante para los historiadores. Ranke subrayó el carácter estético de la historiografía (nunca puso en duda que la historiografía y la retórica no eran disciplinas separadas), pero metodológicamente su materia prima no fue el lenguaje sino los hechos reales del pasado que dejaron sus huellas en las fuentes históricas. Por consiguiente esa naturaleza retórica de la historiografía tenía que ser regulada por una normativa específica para que la representación del pasado no colidiera con "la verdad desnuda" y "sin adornos" de la historia: "kein Erdichten, auch nicht im Kleinsten, nur kein Hirngespinst" (Ranke, 1884: 24). De aquí que el mayor interés de los historiadores siempre se ha centrado en lo acontecido y, en segundo lugar, en la forma de contarlo de modo que la obra historiográfica no es principalmente valorada por su calidad literaria, sino por la crítica de las fuentes y por el modo plausible para coligar los hechos históricos narrados.

Eso no significa que los historiadores resten importancia al lenguaje ya que el orden de los hechos reales y la secuencialidad del relato sobre los mismos son considerados análogos como un proceso lógico de hechos sucesivos (o *sequential states of affairs*), lo cual en el fondo es una herencia del antiguo razonamiento *cum hoc ergo propter hoc*. Además, el objetivismo de los

historiadores presupone que la representación del pasado descansa en la teoría de la correspondencia de la verdad: los hechos representrados coinciden con los hechos reales, aunque la representación a través del lenguaje no sea la realidad misma ni una copia de ella.

Esto nos conduce a pensar que la explicación del hecho histórico y su narración o representación literaria no constituyen operaciones desligadas. Todo lo contrario, el orden de enunciación de los hechos, su interconexión o "aglutinamiento" narrativo a través de actores históricos y motivos es lo que hace coherente la representación del pasado (Ricoeur, 1985: 44), da un sentido a la historia y hace posible en ella el juicio histórico ((Rüsen, 2005: 134- 135). El juicio histórico no es la enunciación de la ocurrencia de un hecho cuya existencia pasada ha sido establecida, sino el discernimiento que aduce o niega otro juicio y depende de los criterios subjetivos del historiador y del contexto social del público a quien está dirigido. De aquí que la validez del juicio histórico está asociada a esos factores y su relatividad es inevitable[111].

Así como los hombres no pueden prescindir de la valoración en sus acciones cotidianas, tampoco el historiador puede escapar del juicio histórico cuando construye su interpretación del pasado, aunque sí puede evitar sus efectos nocivos si se somete al "poder de veto de las fuentes" (siguiendo la idea de Koselleck) cuya función es advertirle cuán plausible o sesgada es la afirmación que ha hecho.

El juicio histórico es quizás la parte más rica, pero también la más débil de la explicación del pasado por cuanto descansa en valores universales que no son frutos inevitables de la realidad cuyas propiedades cambiantes residen en sí misma, no en lo que se predica de ella. El valor del juicio histórico es casi siempre constitutivo, es decir, se basa en una idea de validez universal con una función ideológica muy amplia. Y como la naturaleza del juicio histórico es más bien de índole oratoria (su relevancia no depende de su fuerza probatoria, sino de su capacidad de generar certeza acerca de lo que dice) tiende a prescindir de la indagación empírica ya que en tal situación no existe la posibilidad de que en las fuentes históricas aparezcan pruebas indiciarias

---

[111] Los historiadores del siglo XIX también sabían que en cada obra historiográfica hay una motivación valorativa, pero su quimera era conseguir que su estudio del pasado fuera esencialmente objetivo y sin influencias de sí mismo ni de su entorno. Así lo expresó Ranke: "Ich wünschte mein Selbst gleichsam auszulöschen und nur die Dinge reden" zu lassen" (Ranke, 2, 1870: 103).

irrefutables de lo juzgado, excepción hecha de los llamados indicios sobreentendidos inferidos de una valoración universal de naturaleza moral y política de los hechos de cualquier época histórica. La función del juicio es conferir a los acontecimientos del pasado un sentido de perspectiva histórica de naturaleza axiológica. O dicho de otro modo, dar a la realidad un sentido histórico más profundo –en su acepción de *Deutung* o *Auslegung*- (Cassirer, 2021: 177). Pero no puede decirse que su valoración sea empíricamente falsa o verdadera toda vez que es imposible inferirlo de un argumento inductivo o de un mecanismo de prueba.

Volvamos aquí a nuestro examen del discurso de la *communaté de souffrances* como apareció primeramente cuando se proclamó la independencia haitiana y ulteriormente, en la segunda mitad del siglo XX cuando fue retomado por algunos ensayistas caribeños posmodernistas. Pero primeramente deseo poner en claro que en este examen crítico del discurso de la *communnauté de souffrances* en modo alguno he negado que los indios y los negros llevaron una vida esforzada y fueron sujetos del maltrato tanto de los españoles como de los franceses en las respectivas colonias ni que ambas comunidades resistieron la opresión colonial dentro de sus posibilidades. Hubo muchas formas de resistencia contra el europeo, p.ej. hacer pequeños daños a la propiedad del amo, la apatía, el engaño y las correrías de cuadrillas en la "tierra adentro" para hacer algún mal a sus opresores, pero la más notoria fue la fuga tanto de indios como de africanos a tierras inaccesibles o escarpadas.

Ahora bien, con frecuencia indagar y dejar constancia de esto en la historia no basta para atribuir un sentido a los hechos. Con este fin el historiador se vale de la interpretación, y en ella del juicio histórico. Ambas operaciones entrañan un ensamblaje literario el cual a su vez plantea nuevos problemas condicionados por otras reglas epistémicas. El discurso de la *communaté de souffrances* es un juicio histórico que descansa en la idea de semejanza de dos objetos particulares diferentes en todos los sentidos pero "transformed by new transethnic identifications" (Knörr, 2008: 11): los indios aborígenes, una comunidad prehistórica que fue subyugada después de la llegada de los españoles a la isla a finales del siglo XV y que dejaron de existir unos cincuenta o sesenta años después y los esclavos de origen africano llevados

a la parte francesa de la misma isla casi doscientos años más tarde. Dicha semejanza se funda en que ambos sufrieron la opresión del hombre blanco.

Esa construcción literaria puede parecer moral y políticamente persuasiva porque su razonamiento descansa en la propiedad común de los indios aborígenes y los esclavos de origen africano que los hace pertenecer a una clase natural ya que uno y otro referentes sufrieron la opresión del sistema de explotación europeo basado en la raza (dicho así para simplificar el asunto). Esa clase natural es una categoría suprahistórica y moral fundada en la idea de injusticia y no se puede sustituir por una categoría demográfica, económica o antropológica porque la semejanza entre ambas comunidades no obedece a una semejanza de características sociales como la expuesta por Bosch al decir que "El indio y el negro se entendían bien [no dice que eran semejantes]. . .porque ambos tenían una conciencia social de tribu y un nivel cultural muy parecido" (Bosch, 2009: 188)[112].

Algunos podrían decir que lo importante de la semejanza entre indios y negros está referida básicamente a las condiciones de servidumbre o de esclavitud a las que estuvieron sometidos, no a sus características étnicas individuales. Si es así, lo que dicho paralelismo trae a colación es entonces el orden social del colonialismo europeo aplicado en diversas circunstancias a diferentes sociedades y pueblos. Y precisamente aquí radica a mi entender la mayor debilidad de este anacronismo: en no tomar en consideración los contextos históricos y sociales de ambos conglomerados porque si hay que establecer paralelismos no es entre los indios y los africanos sino entre los sistemas de explotación coloniales y entre las condiciones de vida de los objetos implicados afines a cada época[113]. Solo así "al descubrir esas formas ocultas de la acción social, la ciencia histórica aporta conocimientos con los que amplía cualitativamente el ámbito de lo históricamente conocible más allá de los límites marcados por el historicismo tradicional" (Rüsen, 1977: 80).

Esto explica que hasta la fecha en Haití no se hayan realizado investigaciones históricas sobre ese tema. Más bien al contrario ha sido tratado ambiguamente con un lenguaje emotivo como en estas palabras de

---

[112] Esa fue una observación personal que Bosch no acompañó de las pruebas históricas pertinentes. Pero no puedo entrar aquí en un asunto que se apartaría del tema.

[113] Es decir, la semejanza no sería la de ambas comunidades humanas sometidas a la opresión, sino la semejanza de sus estados de opresión.

Préval: "Avec l'introduction des Nègres esclaves, il va y avoir une sorte de symbiose entre les signes, les jeux corporels des Aborigènes, devenus pour la circonstance des Indiens, et des esclaves nègres parce qu'ils épousent totalement la même point de vue et i s'entendent pour dénoncer, resister contre la colonisation" (Préval, t. 2, 2012: 243). Pero ¿cómo podríamos establecer la verdad de esa afirmación condicionados a variables tan vagas y de carácter valorativo?, ¿cómo podríamos verificar esa "simbiosis entre los signos" y que los indios aborígenes y los africanos compartían el mismo punto de vista al "denunciar y resistir la colonización" sin una base sólida en las fuentes históricas[114] por más opiniones que la enriquezcan a fortiori?

A primera vista –y como a menudo sucede con el anacronismo- la asociación forzada de dos realidades históricas, como la expresada en este caso, tiene un efecto literario: la exposición de la *res factae* en un sentido figurado y basándose en la imagen del esclavo que es la sustancia del mensaje presentada sinecdóquicamente de tal manera que los dos objetos aludidos aparecen como históricamente cercanos –o con atributos comunes- desde una perspectiva suprahistórica. De este modo la concatenación de las dos realidades históricas permite ir más allá de los límites temporales que separan un sujeto del otro. Es obvio que al trasladar el mundo de los taínos de la colonia española del siglo XVI al de los esclavos de la colonia francesa de ciento cincuenta años después y al cual eran ajenos, el cronotopo de la *communauté de souffrances* descansa en un vacuum histórico, es decir, en el vínculo de dos sujetos históricos que existieron en épocas y sociedades distintas entre las cuales medió una dilatada evolución histórica. La ahistoricidad de ese paralelismo de indios y africanos salta a la vista si intentáramos sustituir un objeto por el otro ya que en tal caso se producirían

[114] Es decir, en todas las fuentes históricas, documentos de Estado, registros de justicia y documentos privados, memoriales y en las fuentes arqueológicas, linguísticas e iconográficas útiles que contribuyan a sacar este problema de su impasse anacrónico. En verdad como historiador no sé a qué otra clase de fuentes verosímiles recurrir, si las hubiere, para estudiar los grupos "excluidos" o marginados como lo sugirió el historiador medievalista Schmitt (1988: 400-426), a no ser que aludamos aquí al problema planteado por el discurso posmodernista: que la objetividad histórica referida al mundo colonial es un constructo social, que la historia del Caribe no es menos arbitraria que la imaginación y la subjetividad literaria, o en palabras del fino poeta santalucense: "In the Caribbean history is irrelevant, not because it is not being created, or because it was sordid; but because it has never mattered, what has mattered is the loss of history, the amnesia of the races, what has become necessary is imagination, imagination as necessity, as invention" (Walcott, 1974: 6). También el conocido artículo de Edward Baugh The West Indian Writer and his Quarrel with History (Baugh, 2012).

también diferencias en los acontecimientos en los cuales los miembros de esas comunidades estuvieron envueltos.

Para quienes sostienen ese razonamiento poscolonial este no es el fondo de la cuestión y no se comete un error si se asume el problema sobre las bases del relativismo histórico: que los siervos indios de la colonia española del siglo XVI y los esclavos africanos de la colonia francesa del siglo XVIII eran dos sujetos "nacidos del acto colonial" con el mismo estatus ontólogico y social. Ambos fueron los más subyugados por el sistema de la esclavitud de la isla e igualmente ambo eran racialmente distintos de los blancos. Pues como dijo Césaire "les victimes devaient être les Indiens, les Jaunes, les Nègres" (1955)[115]. Ese es también el enfoque de Casimir: "The 'Indians' and the 'Blacks' (of America) inhabited only the universe of the colonists. They cannot be found anywhere else… The only place where the color of the skin indicates the function of social actors is within colonialist projects" (Casimir, 2020:14).

El centro de la cuestión radica pues en la visión estructural etno-racial de la historiografía haitiana -concitada por la opresión y el racismo de la época colonial- que confiere a los sujetos históricos un sentido de continuidad histórica. Verkuyten explica que la etnicidad "normalmente implica una sensación de resistencia en el espacio y el tiempo. Las categorías étnicas se conciben como ontológicamente continuas, retrocediendo en el tiempo a través de generaciones" (2005: 83). Y continúa: "La etnicidad y la raza se examinan como categorías relacionales de exclusión, y lo que se ignora es el contenido de estas categorías o las cuestiones de los significados étnicos y raciales" (2005: 89).

Potenciada por el sistema de hegemonía racial y de castas de la sociedad colonial blanca de Saint-Domingue (llamado por C. L. R. James "the curse of San Domingo for two hundred years") y por la revolución haitiana, que fue primero una guerra social y racial destructiva entre amos blancos y esclavos y entre blancos, negros y mulatos, y luego una guerra de independencia en la cual continuó subyaciendo la guerra racial, la interpretación de la historia basada en el *choc des races* acaparó la atención de la cultura haitiana,

[115] Pero a propósito habría que señalar que algo similar podría decirse no solo de los grupos raciales subyugados, sino en general de las clases más desposeidas en todas partes y en todas las épocas históricas.

mediatizando el difícil nacimiento del Estado nacional según el modelo occidental (Hector/Casimir, 2003: 36)[116]. En ese pathos político y cultural para algunos intelectuales puede tener sentido pensar que entre los indios de la colonia española del siglo XVI y los esclavos de la colonia francesa de más de ciento cincuenta años después hubo una continuidad histórica o un paralelismo político y moral. Creo que vale la pena detenernos un momento en este contradiscurso decolonial.

Según esa idea si nos ceñimos a la crítica de la anacronía perderíamos de vista la sustancia conceptual del problema. Es decir, se ignoraría el vínculo interno más allá del simple contexto singular de los hechos históricos. Siguiendo la línea de este razonamiento, en la analogía (o el parentesco) de los taínos de Santo Domingo en el siglo XVI y los esclavos de Saint-Domingue en el siglo XVIII no se incurre en un error esencialista ya que nadie asume que los segundos fueron una copia servil de los primeros ("pas de sujets jumeaux") ni se pierde de vista que ambos sujetos vivieron en espacios históricos y épocas distintas[117]. La similitud incuestionable de ambos conglomerados humanos de Santo Domingo y Saint-Domingue (que es "le même espace insulaire qui était alors séparé par des barrières artificielles") radica en su naturaleza racial distinta a la del blanco y en sus vivencias de la esclavitud y la servidumbre.

Como ya lo hemos visto ese juicio sirvió de puente a la idea de que la revolución de los esclavos en Saint-Domingue vindicó la tragedia de los indios toda vez que la esclavitud francesa contra los negros fue una continuación de los abusos de los españoles contra los indios. Ese es el centro del problema que parece coincidir con la idea deconstruccionista de Glissant de que los sujetos coloniales subordinados podrían considerarse como un "ser relacional" (Glissant, 1990: 158). Dada la circunstancia de que en el caso que nos ocupa se trata de dos sujetos históricos que vivieron en el mismo espacio geográfico insular, la atingencia entre los enunciados "indios esclavizados de

---

[116] Sobre este tema véanse, entre otros, los estudios ya clásicos de Holly (1918), Jacob (1941), Price-Mars (1962) y Nicholls (1978).

[117] En una carta privada del 19 de agosto de 1948 a la escritora dominicana Flérida de Nolasco sobre su artículo Tradiciones disímiles: Santo Domingo y Haití, Jean Price-Mars dijo de un modo algo irónico que "il est évident que s'il n'y a pas dans la nature deux grains de sable qui soient exactement pareils, il n'est peut être pas imvraisemblable Madame, que le monde soit un et que tous les hommes soient l'homme" (Archivo General de la Nación, 01-2-2-62).

Santo Domingo en el siglo XVI" y "esclavos de Saint-Domingue del siglo XVIII" es equivalente a la que hay entre las acciones heroicas de Makandal (1752-1758) y Dessalines (1803-1804), que en historias parangonables fueron a la vez dos caudillos víctimas y emancipadores de la esclavitud del blanco. Esa circunstancia debería conducir también a que los indios vasallos de Santo Domingo y los esclavos de Saint-Domingue de nuestro ejemplo hubieron de aspirar a su emancipación social y política y, por tanto, a que fueran parte de la misma historia[118]. Desde una perspectiva literaria para Glissant se "hace necesaria una exploración creativa, a cuyo fin los indispensables rigores para una esquematización historicista pueden constituir, si no son dominados, un impedimento paralizante (Glissant, 2010: 124)[119].

En el mismo sentido posmodernista de la historia caribeña la conocida historiadora guyanense Elsa Goveia planteó el problema con este criterio: "For in history, time supplies the continuum but not the principle of change. To discover that principle, it is still necessary to do as so many of the West Indian historians did —to seek, beyond the narrative of events, a wider understanding of the thoughts, habits, and institutions of a whole society. In the society itself, in its purpose and in its adaptive processes, will be found the true genesis of its history" (Goveia, 1980: 176-177). Confieso no entender en qué sentido puede afectar el estudio de las formas de vida del pasado si el historiador ciñe su investigación a la sucesión cronológica de los acontecimientos en vez de adelantarlos o retrocederlos intuitivamente y sin ninguna regla que medie en la acción del tiempo como hacen los literatos modernos.

---

[118] Bajo el influjo de esa concepción en pleno auge desde las últimas décadas del siglo XX descansa el tema del libro de poemas de Manuel Rueda "La Metamorfosis de Makandal", cuyo valor estético y potencial onírico nadie pone en duda. Pero en ese poema de Rueda se presenta de forma inigualable el anacronismo como ideología en busca del significado fuera de la historia de la insurrección del *nèg mawon* de Limbé, cuyo muy complejo trasfondo histórico y antropológico no ha sido debidamente estudiado todavía, pues la cuestión no se constriñe a la figura de Makandal sino al *makandalisme*, el cual "se comprend mieux comme mouvement politico-religieux" (Midy, 2003: 131). La condición principal del *makandalisme* no fue ser negro o africano. Alcántara Almánzar dice que en Rueda no hay "nada gratuito ni complaciente", aunque también expresa que el poeta rehuye "las trampas de la historia". Y agrega: "Rueda traza un viaje por el corazón de nuestros infortunios, sin caer en las tentaciones de las cronologías, o la descripción de hechos concretos o situaciones memorables". (Alcántara Almánzar, 1998: 564-565).

[119] Para Glissant "la historia, como conciencia en acción y como vivencia, no es solo asunto de historiadores" (2010: 127).

Debido a que los recursos poéticos de la imaginación son más fuertes en la comprensión anacrónica del pasado que en la historia solo estudiada en sus propios términos, también lo es su riqueza compositiva a través de la cual es más fácil entender (o descifrar) la historia en una lucha de contrarios, especialmente cuando se trata de sucesos políticos de gran envergadura (White, 2014: 78). Ese modus operandi para entender desde el presente lo que sucedió en el pasado encierra inevitablemente una dosis de anacronismo ideológico[120].

La historia posmodernista no aparece anclada en el tiempo histórico debido a que los acontecimientos del pasado no son fijos o estáticos -lo que sucedió secuencialmente una vez- sino una masa inmensa de hechos y circunstancias cuya organización y valorización pueden ser intercambiables y transitorios en una suerte de bricolaje que Ankersmit llamó "democratization" o "privatization" del pasado (Ankersmit, 2001:153). En el posmodernismo el pasado es un proceso a través del cual un mismo acontecimiento no solo cambia en contextos nuevos, sino cambia también su sustancia como si se tratara de un acontecimento nuevo. En esas condiciones para el enfoque posmodernista lo enunciado sobre un acontecimiento histórico no es para siempre único y verdadero como presume el realismo histórico. El pasado es dinámico y está sujeto a verdades diferentes y continuas por cuanto la enunciación de los acontecimientos posteriores a un hecho histórico anterior modifican nuestro saber del mismo: el significado de lo que ocurrió en t_1 podría ser distinto o más inteligible para nuestras creencias del presente si lo consideramos a partir de las "oraciones narrativas" sobre los sucesos ocurridos en t_2. Como es sabido esta es la formulación de Arthur Danto en su teoría sobre la ilación de los acontecimientos históricos.

Sin embargo, ese perspectivismo culturalista no ha disuadido a la mayoría abrumadora de los historiadores a variar el *ius congens* de su modelo objetivista del conocimiento toda vez que a cambio de la naturaleza única de la realidad no le ofrece sino una ilusión basada en la percepción de los acontecimientos reales del pasado según los puntos de vista del presente. En su polémica con Sartre en esto Lévi-Strauss nos advirtió: "La verdadera cuestión no es la de saber si, tratando de comprender, uno gana o pierde

[120] También llamado "anacronismo de perspectiva" (Lorenz, 1998: 248).

sentido, sino la de saber si el sentido que se preserva vale más que aquel al cual tuvimos el acierto de renunciar" (Lévi-Strauss, 1997: 367).

Posiblemente ningún historiador en ejercicio acepte que una vez que se ha verificado la realidad de un acontecimiento histórico, la verdad de su materialidad pueda estar supeditada a la ocurrencia de otros hechos posteriores. Si nos detenemos después de leer una afirmación corroborada como la siguiente: "el 27 de agosto de 1533 el cacique Enriquillo se acercó a Azua para sostener una plática con Pedro Romero" no le podemos atribuir a esa frase (que en realidad es un enunciado existencial) diversos significados en una perspectiva no objetivista, pues no es un parecer ni un juicio, sino algo que sucedió a las once de la mañana en esa fecha, Aquí nos referimos a un hecho real presentado sin ornamentos y sin justificaciones como decía Ranke como cuando se trata de un informé pericial presentado en un tribunal. El problema estudiado por Danto solo puede surgir como una ilusión en la semántica narrativa, p. ej. cuando construimos un relato. Lo cual sugiere que la función de las llamadas "oraciones narrativas" no es mostrar los hechos ocurridos del pasado, sino mediar como puentes discursivos para hacerlos inteligibles y conferirles un significado a la luz de los hechos enunciados posteriores.

Desde luego, la historia no es un registro de predicados monádicos sobre hechos individuales ya que al examinar el pasado el historiador se plantea interrogantes que solo puede responder a través de la interrelación de hechos sucesivos. En tal caso ya no se trata solo de establecer la verdad sobre la ocurrencia de un acontecimiento, sino de construir un relato y de esa manera construir con todos los hechos pertinentes una totalidad significante, ya sea a través de un argumento científico o a través de un juicio moral y político (dependiendo del objetivo del historiador) en el cual no solo está implícito el pasado sino también el futuro. Pero si se acepta que en ese contexto se podría torcer a voluntad el hecho histórico que es materialmente irrepetible[121], entonces el fuero epistemológico del historiador de hallar y guardar la verdad de lo ocurrido quedaría reducido a cenizas.

[121] Weberman destacó que Danto "insists that the later events did not in any sense transform the earlier events. The only thing that changed, on his account, is that we describe those earlier events differently in light of the later events" (Weberman, 1997: 751).

Ahora bien, la mayor gravedad de la operación retórica anacrónica consiste en ignorar el cambio histórico de los conglomerados humanos en sus condiciones de existencia, convirtiendo la historia en un campo de entidades esenciales y fuera del tiempo. Por ejemplo, cuando la raza o "el pueblo" se convierten en parámetros de explicación inmutables[122]. En tal caso corremos el riesgo del sesgo presentista cuando se desestima la diferencia entre el pasado y el presente y la cuestión se desliza al difícil problema de despejar la línea cronotópica demarcatoria entre los que sucedió antes y lo que sucedió después, restando importancia a la noción del tiempo lineal o cronológico y en consecuencia a la búsqueda de la precisión histórica que es la razón verdadera de la historia (Taussig, 1987: 368). Si aceptamos el razonamiento de la *communauté de souffrances* tendríamos entonces que preguntarnos ¿cuál es el límite para establecer las semjanzas y diferencias (y los nexos entre ellos) de los objetos históricos en el tiempo? ¿Cómo se podría construir el razonamiento de que los indios de la colonia española en el siglo XVI fueron objetos afines a los esclavos de la colonia francesa en el siglo XVIII?

Refiriéndose a las diferencias entre la memoria colectiva y la historia Geary se ve confrontado con el mismo problema y dice: "La negativa a transportar el pasado al presente es lo que pone al historiador en contra de los partidarios de la 'historia viva', las recreaciones y otros esfuerzos para 'hacer que el pasado cobre vida'. Fusionar el pasado con el presente, borrar la distinción crítica entre entonces y ahora, es la esencia de la memoria y la antítesis de la historia" (Geary, 2012: 245). Si basándose en una comprensión del pasado figurativa y relacional se confunden o se trocan los sujetos históricos, disociándolos de las circunstancias de lugar y tiempo, que son precisamente las que generan las diferencias históricas, para cualquier historiador el examen probatorio del juicio histórico sería un formalismo absurdo.

Quienes han rechazado esa interpretación haitiana del pasado insular se fundan en que los indios de la colonia española en el siglo XVI y los africanos de la colonia francesa en el siglo XVIII fueron objetos distintos y que los últimos fueron el resultado de estados ulteriores en un continuum diacrónico

---

[122] En forma concisa Fjelkestam expone el problema así: "The real mistake, according to Belsey, is instead to try to reconstruct the past on the premise of similarity, in which the time gap between then and now attempts to be bridged. If one does not recognize difference – which implies putting topics of current interest in an ongoing dialogue with the past– one will risk merely smoothing things over" (Fjelkestam, 2018: 117).

de casi 200 años. A lo cual se podría agregar en un sentido historicista que los siervos de la colonia española en el siglo XVI y las condiciones históricas de las que formaron parte fueron ajenos a las condiciones de la esclavitud de la colonia francesa en el siglo XVIII y que estos no hubieran podido ser entendidos por aquellos. Lo contrario hubiera sido suponer –como lo señaló Skinner- "que entendemos que el agente está haciendo algo que él mismo no habría aceptado, o incluso no podría haber aceptado, como explicación de lo que estaba haciendo" (Skinner, 1969:6).

Lo que resulta incomprensible es que la élite haitiana hubiera apelado a esa extraña y evasiva relación entre indios aborígenes vasallos de los españoles y cautivos africanos de los franceses para vindicar las causas legítimas de la insurrección de los esclavos en la colonia francesa como si esa insurrección no hubiera podido justificarse por sí misma y sin necesidad de paralelismo alguno. Pero es que la creencia de la ancestralidad taína en la cultura histórica de Haití no solo apuntaló la exaltación de la nacionalidad, sino además sirvió para anclar ideológicamente la presencia histórica del pueblo haitiano en el territorio insular desde tiempos remotos, aunque el indio hubiera jugado un papel de poca entidad en el relato histórico de los orígenes. La historia haitiana aparece siempre sujeta a las tensiones concitadas por las luchas de las castas subyugadas, las de los indios y los negros, contra el crimen nefando de la esclavitud y el vasallaje implantados por el orden colonial en una isla que en sus comienzos fue la isla de los indios "non divisée en 'deux passés' des communautés voisines". Esto también guarda relación con la "quête des ancêtres", que es un tema de extraordinaria importancia en la historia haitiana.

En un sentido más general este problema aparece también en otros aspectos de la historia cultural haitiana. Por ejemplo, en el *indigénisme* de su historia literaria. El *indigénisme* es un vocablo de significado ambiguo pues se superpone a la *négritude* cuya primera victoria fue la revolución haitiana (Dépestre, 1980: 192)[123]. Laroche dice que "L'indigénisme haïtien peut être autant indienne qu'africaine". Eventualmente Laroche se refiere a la *négritude* y al *indigénisme* como sinónimos y llama a Price-Mars "père de l'indigénisme

[123] El diario haitiano Le Nouvelliste (15.10.2014) expresó sobre Dessalines: "Tu étais un panafricain avant la lettre".

haïtien". Explica que "on va de la Négritude ou de l'Indigénisme à l'Antillanité et puis à la Créolité selon une métaphore identifiant le sujet caribéen à un même ancêtre". Y los factores determinantes en ambas no son estrictamente de naturaleza histórica sino ideológica. Una ideología del rechazo o "una forma de revuelta -como dijo Aimé Césaire- contra el sistema mundial de la cultura", "contra el reduccionismo europeo".

En ese sentido el i*ndigénisme* es un proyecto ideológico: "On comprend alors que le développement de ces métaphores donne lieu à une complexification qui permet à la Créolité de se réclamer de racines aussi bien européenne, qu'amérindienne, africaine ou asiatique". Laroche concluye preguntándose si "ne devrait-on pas voir la littérature haïtienne comme un espace balayé, en alternance, par deux vagues de fond: l'indigénisme et l'universalisme?". (Laroche, 2007: 17-18). Por eso en la literatura del *indigénisme* haitiano nunca hubo una exaltación del tema indígena americano como lo fue para los dominicanos sino una actitud crítica y de realismo social más parecida al criollismo que al indianismo iberoamericano como se puede ver tardíamente en la novela de Jean-Baptiste Cinéas "Le drame de la terre" (1933), con el tema de defensa y vindicación de la raza oprimida, no la del indio aborigen sino la de los vástagos campesinos del antiguo esclavo[124].

Como se puede observar, este tema contencioso se extiende más allá del tópico aquí tratado y huelga decir que está mas bien relacionado con la fenomenología del tiempo histórico y con el realismo como problema semántico en la historia, cuestiones que obviamente desbordan el tema de la simple transposición anacrónica que me ha ocupado en este capítulo. Además, en este estudio solo me he ceñido a seguir el hilo oculto que entrelaza el nombre Haití con diversas cuestiones del pasado haitiano, empeñándome en evitar que esas cuestiones se confundiesen con disputas de otra índole ajenas a mi propósito.

[124] Referente al tema, véase esta opinión de Incháustegui Cabral: "Esto podría servirnos para establecer una diferencia muy apreciable entre los poetas antillanos, y hay matices, de expresión francesa y los que escriben en español sobre temas negros. Los primeros parecen empeñados en procurar cambios sociales profundos, mientras los segundos tienen algo que puede clasificarlos mejor como testigos" (Incháustegui Cabral, 1972: 28).

Textos Citados

- **Accilien, Cécile. Anacaona, the Golden Flower, en Revolutionary Freedoms, a History of Survival, Strength and Imagination in Haiti (Accilien, Cécile; Adams, Jessica; Méléance, eds.), Caribbean Studies Press, 2006.**

- **Alcántara Almanzar, José. El Makandal de Manuel Rueda, en Ciencia y Sociedad, vol. XXIII, n° 4, Santo Domingo, 1998.**

- **Alexis, Jacques Stephen. Romancero aux étoiles, Paris, 1960.**

- **Ankersmit, Frank. Historical Representation, Stanford University Press, 2001.**

- **Ardouin, Beaubrun. Études sur l'histoire d'Haïti, t. 6, Paris, 1856.**

- **Bailly, M. Notice sur l'Ile de St-Domingue, en Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Besançon, Séance Publique du 28 Janvier 1832, Besançon, 1832.**

- **Balcácer, Juan Daniel. Acerca del nombre de nuestro país, Santo Domingo, 1980.**

- **Balcácer, Juan Daniel. Enriquillo, historia y leyenda, Santo Domingo, 2022.**

- **Bartens, Ángela. Glosónimos, etnónimos e identidad: el glosónimo lengua en palenquero y otras lenguas acriollizadas, en Montiño, Yves y Schwengler, Armin, Palenque, Cartagena y Afro-Caribe: historia y lengua, Tübingen, 2002.**

- **Barthélemy, Gérard. Aux origines d'Haïti: 'Africains' et paysans, en Outre-mers, t. 90, Paris, 2003.**

- **Barthélemy, Gérard. Créoles-Bossales, Conflit en Haïti, Ibis Rouge Editions, 2000.**

- **Barthélemy, Gérard. Le rôle des Bossales dans l'émergence d'une culture de marronnage en Haïti, en Cahiers d'études africaines, v. 37, n° 148, 1997.**

- **Baugh, Edward. The West Indian Writer and his Quarrel with History, en Small Axe, vol. 16, 2, 2012.**

- **Bellegarde, Dantès. Haïti ou Hispaniola, en Revue de la Société d'Histoire et de Géographie d'Haïti, Port-au-Prince, vol. 6, n° 17, janvier 1935.**

- **Benot, Yves. La parole des esclaves insurgés de 1791-1792: indépendance immédiate!, en Revue d'Histoire Haitienne, n° 1, Les Éditions du CIDIHCA, 2019.**

- **Bertuch, F. J. Allgemeine Geographische Ephemeriden, 14 v., Weimar, 1813. Boisrond-Tonnerre. Mémoires pour servir à la Histoire d'Haïti, Paris, 1851.**

- **Bolaffi, Guido; Bracalenti, Raffaele; Braham, Peter; Gindro, Sandro, Dictionary of Race, Ethnicity and Culture, Sage Publications, 2003.**

- **Bonefant, Jacques L. History of Haitian-Creole: From Pidgin to Lingua Franca and English Influence on the Language, en RHESL, vol. 3, Issue 2, Sept. 2011.**

- **Bonnet, Guy-Joseph. Souvenirs historiques, Paris, 1864.**

- **Bosch, Juan. De Cristóbal Colón a Fidel Castro, El Caribe frontera imperial, México, 2009.**

- **Brutus, Timoléon C. L'homme d'airain, Port-au-Prince, 1947.**

- **Bryand, Edwards. An historical Survey of the French Colony in the island of St. Domingo, London, 1797.**

- **Casimir, Jean. Haití y sus élites: el interminable diálogo de sordos, en Foro Internacional, n° 4, México, 2008.**

- **Casimir, Jean. La créole, valve d'arrê t du colonialism, en La Nation Haïtienne et l'État Montréal, Les Éditions du CIDIHCA, 2018.**

- **Casimir, Jean. The Haitians, A decolonial history, The University of North Carolina Press, 2020.**

- **Cassirer, Ernst. An Essay on Man, Yale University Press, 2021.**

- **Castonnet des Fosses, M. H. L'ile de Saint-Domingue au XVIIIe siècle, Nantes, 1884.**

- **Cavale, Jaiyant. Anacaona: A Startling Allusion to Haiti, en https: the-fiedish.com/2010/01/anacaona-a-startling-allusion-to-haiti/.**

- **Célius, Carlo A. Créolité et bossalité en Haïti selon Gérard Barthélemy, en L'Homme, revue française d'anthropologie, n° 207-208, 2013.**

- **Césaire, Aimé. Discours sur le colonialisme, Paris, 1955.**

- **Colombel, Noël. Réflexion sur quelques faits relatifs à notre existence politique, Port-au-Prince, 1818.**

- **Comhaire-Sylvain, Suzanne. Influences indiennes dans le folklore haitien, en La Relève, n° 7, 1938.**

- **Colección Lugo, en el Boletín del Archivo General de la Nación, n°s. 24-25, septiembre-diciembre, Ciudad Trujillo, 1942.**

- **Courlander, Harold. The Drum and the Hoe. Life and Lore of the Haitian People, Berkeley/Los Angeles, 1960.**

- **Cousseau, Vincent. Les liens familiaux des esclaves à Saint-Domingue au XVIII siècle, en Annales de Démographie Historique, n° 135, Éditions Belin, 2018.**

-

- **Curtin, Philip D. The Atlantic Slave Trade. A Census, The University of Wisconsin Press, 1969.**

- **Chanlatte, Francois Desrivières. Almanach républicain pour l'année commune 1818, au Port-au-Prince, 1817.**

- **Charlevoix, Pierre-Francois-Xavier. Histoire de l'isle espagnole ou de S. Domingue, Paris, t. 1, 1730.**

- **Charlevoix, Pierre-Francois-Xavier. Histoire de l'isle espagnole ou de S. Domingue, Paris, v. 2, 1731.**

- **Charlier Doucet, Rachelle. Sur les traces de nos ancêtres amérindiens, Pétion-Ville, 2013.**

- **Chauvet, Henri. La fille du Kacik, Paris, 1894 Chauvet, Henri. La Fleur d'Or, Paris, 1899.**

- **Chazotte, Peter S. Historical Sketches of the Revolutions, and the Foreign and Civil Wars in the Island of St. Domingo, New York, 1840.**

- **Chevry, Arsène. Les Areytos, poèmes indiennes, Port-au-Prince, 1892.**

- **Dautruche, Joseph Ronald. La Rara de Léogane, en Ethnologies, vol. 33, n° 2, 2011**

- **Dautruche, Joseph Ronald. Rara et vudou dans la plaine de Léogâne. Les transformations d'un rituel. Université d'Etat d'Haïti, 2008.**

- **Delices, Patrick. Oath to our Ancestors: The Flag of Haiti is Rooted in Vodou, en The Idea and Representation of Vodou in Haitian Imagination (Celucien L. Joseph, Nixon S. Cleopaht, eds.), Lexington Books, 2016.**

- **Délide, Joseph. Genèse du nationalism culturel haitien. Le Cercle littéraire de 1836-1839, en Cahier d'Études Africaines, n° 237, Aubervilliers cedex-France, 2020.**

- **Del Monte y Tejada, Antonio. Historia de Santo Domingo, t. 3, Santo Domingo, 1890.**

- **Dépestre, René. Bonjour et Adieu à la négritude, Paris, 1980.**

- **Descourtilz, M. E. Voyages d'un naturaliste et ses observations, vs. 2, 3, Paris, 1809.**

- **Dorsainvil, J. C. La formation ethnique et morale du peuple haïtien. L'apport indien, en Les Griots, Port-au Prince, n°s. 2 y 3, oct.-dic. 1939-enero-marzo 1940.**

- **Douay, Léon. Affinités lexicologiques du Haïtien du Maya, en Congress International de Americanistes, Compte rendu de la dixième session. Stockholm, 1894.**

- **Ducœurjoly, S. J. Manuel des habitans de Saint-Domingue, 2, Paris, 1802.**

- **Elisabeth, Léo. La societé martiniquaise aux XVIIe et XVIIIe siècles: 1664-1789, Éditions Karthala, 2003.**

- **Eriksen, Thomas Hylland. Ethnicity and Nationalism, Pluto Press, 2010.**

- **Essai sur l'Administration des Colonies Françoises et particulièrement d'une partie de celles de Saint-Domingue, À Antonina et se trouve à Paris, 1788.**

- **Fjelkestam, Kristina. Does Time Have a Gender? Queer Temporality, Anachronism and the Desire for the Past, en Helgesson, Stefan/Svenungsson (eds.), The Ethos of History, Berghahn Books, 2018.**

- **Fouchard, Jean. Histoire d'Haïti, v. 1, Port-au-Prince, 2017.**

- **Fouchard, Jean. Langue et Littérature des Aborigènes d'Hayti, Paris, 1972. Fouchard, Jean. Les marrons de la liberté, Paris, 1972.**

- **Fouchard, Jean. Regards sur l'histoire, Port-au-Prince, 1988.**

- **Gaffield, Julia. The Haitian Declaration of Independence. Creation, Context, and Legacy, University of Virginia Press, 2016.**

- **Gannier, Odile. Une mémoire discrète: l'indien, ancêtre libre des Marrons, en Mémoires et cultures: Haïti, 1804-2004 (edit. Beniamino, Michel y Thauvin-Chapot, Arielle), Limoges, 2004.**

- **García Sánchez, Jairo Javier. Los aspectos semánticos de la toponimia, en Actes de la IV Jornada d'Onomàstica, Vila-real, Valencia, 2011.**

- **Garrigus, John D. Saint-Domingue's Free People of Color and the Tools of Revolution, en The World of the Haitian Revolution (Geggus, David Patrick/Fiering, Norman, ed.), Indiana University Press, 2009.**

- **Gastine, Civique de. Histoire de la République d'Haïti ou Saint-Domingue, le esclavage et les colons, Paris, 1819.**

- **Geary, Patrick J. Writing History: Identity, Conflict, and Memory in the Middle Ages, Academiei Romane, Bucuresti, 2012.**

- **Geggus, David Patrick. Haiti's Declaration of Independence, en (Gaffield, Julia, ed.) The Haitian Declaration of Independence. Creation, Context, and Legacy, University of Virginia Press, 2016.**

- **Geggus, David. The naming of Haiti, en New West Indian Guide, vol. 71, n° 1/2, 1997.**

- **Girard, Philippe. Paradise Lost. Haiti's Tumultuous Journey from Pearl of the Caribbean to Third World Hot Spot, Palgrave MacMillan, 2005.**

- **Girard, Philippe. The Slaves who defeated Napoléon, The University of Alabama Press, 2011.**

- **Glissant, Édouard. El discurso antillano, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2010.**

- **Glissant, Édouard. Poétique de la Relation, Paris, 1990.**

- **Hamy, Ernest-Théodore. Charles Arthaud, de Pont-à-Mousson (1748-1791). Courte notice sur sa vie et sur son oeuvre, suivi de deux mémoires inconnus**

- **de cet observateur sur les anciens indigènes de Saint-Domingue, en Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris, t. 9, 1908.**

- **Hector, Michel; Hurbon, Laënnec. Genèse de l'État haïtien, Paris, 2009.**

- **Hector, Michel; Casimir, Jean. Le long XIXe siècle haïtien, en Revue de la Societé Haïtienne d'Histoire et Géographie, Port-au-Prince, n° 216, oct. 2003-marzo 2004.**

- **Herling, Sandra. Französische und spanische Kolonialtoponyme – ein kontrastiver Vergleich zur Karibikinsel Hispaniola, en Vergleichende Kolonialtoponomastik: Strukturen und Funktionen kolonialer Ortsbenennung (Thomas Stolz / Ingo H. Warnke eds.), Walter de Gruyter GmbH, 2018.**

- **Hilaire, Jeannot. L'édifice créole en Haïti: Soubassements amérindiens, Fribourg, 1992.**

- **Hilliard d'Auberteuil, Michel-René. Considérations sur l'état present de la colonie française de Saint-Domingue, Paris, 1777.**

- **Hoffmann, Léon-François. Histoire et littérature, en Notre Librairie, Paris, n° 132, 1997.**

- **Honorat, Michel Lamartinière. Les danses folkloriques haïtiennes, Port-au-Prince, 1955.**

- **Houdaille, Jacques. Quelques données sur la population de Saint-Domingue au XVIIIe siècle, en Population, 28e année, n° 4-5, 1973.**

- **Houdaille, Jacques. Trois paroisses de Saint-Domingue aux XVIIIe siècle. Étude démographique, en Population, n° 1, 1963.**

- **Hroděj, Philippe. Les premiers colons de l'ancienne Haïti et leurs attaches en métropole, à l'aube des premiers établissements (1650-1700), en Les Cahiers de Framespa, Tolouse, n° 9, 2012.**

- **Incháustegui, J. Marino. Documentos para estudio. Marco de la época y problemas del Tratado de Basilea de 1795, en la parte española de Santo Domingo, v. 1, Buenos Aires, 1957.**

- **Incháustegui Cabral, Héctor. La poesía de tema negro en Santo Domingo, en eme eme, Estudios Dominicanos, Santiago, Agosto-Septiembre 1972.**

- **Jenson, Deborah. Beyond the Slave Narrative. Politics, Sex, and Manuscripts in the Haitian Revolution, Liverpool University Press, 2011.**

- **Jenson, Deborah. Jean-Jacques Dessalines and the African Character of the Haitian Revolution, en The William and Mary Quarterly, v. 69, n° 3, july 2012.**

- **Joseph, Genèse du nationalism haïtien, en Cahiers d'études africaines, Éditions de l'EHESS, 1, n° 237, 2020.**

- **Kiple, Kenneth F. The Caribbean Slave, Cambridge University Press, 1984.**

- **Klügel, Georg Simon. Encyclopedie, oder zusammenhängender Vortrag der gemeinnüzigsten, insbesondere aus der Betrachtung der Natur und**

des Menschen gesammelten Kenntnisse, sechster Teil, Berlin und Stetin, 1805.

- **Knörr, Jacqueline. Towards Conceptualizing Creolization and Creoleness, Working Paper n° 100, Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle/Saale, 2008.**

- **Labat, Père Jean-Baptiste. Voyages aux isles de l'Amérique, 1, Èditions Duchartre, 1931.**

- **Labat, Père Jean-Baptiste. Nouveau voyage aux isles de l'Amérique, v. 1, 2 y 4, À la Haye, 1722 y 1724.**

- **Lacroix, Pamphile de. Mémoires pour servir à l'histoire de la révolution de Saint- Domingue, v. 2, Paris, 1819.**

- **Laroche, Maximilien. Haïti et sa littérature, Montréal, 1963.**

- **Laroche, Maximilien. Littérature Haïtienne Comparée, Québec, 2007.**

- **Laroche, Maximilien. Portrait de l`Haïtien, Montréal, 1968.**

- **Las Casas, Bartolomé de. Historia de las Indias, vol. 3, Caracas, 1986.**

- **Laurent, Gérard Mentor. Contribution à l'histoire de Saint-Domingue, Port-au- Prince, 1971.**

- **Léger, Natalie Marie. A Tragedy of Success. Haiti and the Promise of Revolution, tesis doctoral, Cornell University, 2012.**

- **Lefebvre, Claire. Creole Genesis and the Acquisition of Grammar. The Case of Haitian Creole, Cambridge University Press, 1998.**

- **Lettre d'un créole de Saint-Domingue, à Paris, 1789.**

- **Leventis, A. De la colonia al Estado soberano, en El Correo, n° 2, UNESCO, 1954.**

-

- **Lévi-Strauss, Claude. El pensamiento salvaje, Fondo de Cultura Económica, 1997.**

-

- **Linstant de Pradine, M. Recueil général des lois et acts du gouvernement d'Haïti, depuis la proclamation de son indépdance jusqu'à nos jours, v. 1, 1804-1808, Paris, 1886.**

- **Lorenz, Chris. De Constructie van het verleden. Een inleiding in de theorie van de geschiedenis, Amsterdan, 1998.**

- **Lorenz, Chris. Out of Time? Some Critical Reflections on François Hartog's Presentism, en Tamm, Marek/Olivier, Laurent, Rethinking Historical Time, Bloomsbury Academic, 2019.**

- **Mandelbaum, Maurice. The Problem of Historical Knowledge, an Answer to Relativism, Harper Torchbooks, 1967.**

- **Madiou fils, Thomas. Histoire d'Haïti, v. 1, Port-au-Prince, 1847.**

- **Madiou fils, Thomas. Histoire d'Haïti, v. 2, Port-au-Prince, 1847.**

- **Madiou fils, Thomas. Histoire d'Haïti, v. 3, Port-au-Prince, 1847.**

- **Malefant, Charles. Des colonies et particulièrement de celle de Saint-Domingue, Paris, 1814.**

- **Marte, Roberto. Georg Weerth en la República Dominicana, en Boletín del Archivo General de la Nación, Santo Domingo, n° 148, mayo-agosto 2017.**

- **McGee, Adam. Constructing Africa: Authenticity and Gine in Haitian Vodou, en Journal of Haitian Studies, vol. 14, n° 2, 2008.**

- **Mangonès, Edmond. L'île d'Haïti. Une regrettable initiative de la U. S. Geographic Board, en Revue de la Société d'Histoire et de Géographie d'Haïti, vol. 5, n° 15, Port- au-Prince, Juillet 1934.**

- **McAlister, Elizabeth. Rara! Vodou, power and perfomance in Haiti and its diaspora, University of California Press, 2002.**

- **Métral, Antoine. Histoire de l'expéditions des français, à Saint-Domingue, sous le consulat de Napoléon Bonaparte, Paris, 1825.**

- **Midy, Franklin. Les congos à Saint-Domingue: De l'imaginaire au réel, en Ethnologies, n° 28, 2006.**

- **Midy, Franklin. Vers l'independance des colonies à esclaves d'Amérique: l'exception haïtienne, en Outre-mers, 2, Paris, 2003.**

- **Mir, Pedro. Tres leyendas de colores, Santo Domingo, Santo Domingo, 1984.**

- **Morpeau, Louis. Anthologie d'un siècle de poésie haïtienne, Paris, 1925.**

- **Moreau de Saint-Méry, Médéric Louis Élie. Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle Saint-Domingue, Philadelphie, 1797.**

- **Moreau de Saint-Méry, Médéric Louis Élie. Loix et Constitutions des colonies françoises de la Amérique sous le vent, v.5, à Paris, 1785.**

- **Mr. H. Dl. Considérations sur l'état present de la colonie française de Saint- Domingue, Tomos 1 y 2, Paris, 1776.**

- **Musset, Alain/ Val Julián, Carmen. De la Nueva España a México, en la revista Relaciones, n° 75, 1998.**

- **Nau, Émile. Histoire des Caciques d' Haïti, Paris, 1894.**

- **Nicolson, Père. Essai sur la histoire naturelle de St. Domingue, v. 2, Paris, 1776.**

- **Oakeshott, Michael. Experience and Its Modes, Cambridge, 1966.**

- **Oexmelin, Alexandre Olivier. Histoire des avanturiers flibustiers, v. 1, à Paris, 1699.**

- **Oexmelin, Alexandre Olivier. Histoire des avanturiers flibustiers, v. 1, à Lyon, 1774.**

- **Oexmelin, Alexandre Olivier. Piratas de la América, impresso en Colonia Agrippina (Köln), 1681.**

- **Ortiz, Fernando. Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar, Caracas, 1978.**

- **Pané, fray Ramón. Relación acerca de las antigüedades de los indios, Siglo Veintiuno XXI América Nuestra, 3a edición, s.f.**

- **Paraison, Edwin. La tradición del rara o gagá en la RD, en El Día, Santo Domingo, 13 de mayo, 2014.**

- **Peabody, Sue. La question raciale et le "soil libre de France": L'affaire Furcy, en Annales. Histoire, Sciences Sociales, n° 6, Éditions de l'E.H. E.S.S., 2009.**

- **Peña Pérez, Frank. Cien años de miseria en Santo Domingo, 1600-1700, Universidad APEC, 1985.**

- **Pérez, José Joaquín. Fantasías Indíjenas, Santo Domingo, 1877.**

- **Pettinger, Alasdair. "Eh! eh! Bomba, hen! hen!": Making Sense of a Vodou Chant, en Other Powers, The Politics of Caribbean Religion and Healing (Paton, Diana; Forde, Maarit, eds.), Duke University Press, 2012.**

- **Perry, Amanda T. Becoming Indigenous in Haiti, from Dessalines to La Revue Indigène, en Small Axe, vol. 21, n° 53, 2017.**

- **Peytraud, Lucien Pierre. L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789, Paris, 1897.**

-

- **Popkin, Jeremy D. Eyewitness Accounts of the Haitian Insurrection, The University of Chicago Press, 2007.**

- **Portalis, Joseph Marie. Du devoir de l'historien, Paris, an VIII. Préval, Guerdy Jacques. Histoire de la culture haïtienne, v. 2, Montréal, 2012. Price-Mars, Jean. Ainsi parla l'oncle, Éditions Leméac, 1973.**

- **Price-Mars, Jean. La République d'Haïti et la République Dominicaine, I, Port-au- Prince, 1953.**

- **Proshansky, Harold Milton (Fabian, Abbe K., Kaminoff, Robert), Place Identity: Physical World of Socialization of the Self, en Journal of Environmental Psychology, n° 3, 1983.**

- **Rainsford, Marcus. An historical Account of the Black Empire of Hayti, Albion Press Printed, 1805.**

- **Rainsford, Marcus. A memoir of transactions that took place in St. Domingo, in the spring of 1799, London, 1802.**

- **Ranke, Leopold von. Englische Geschichte, vornehmlich im siebzehnten Jahrhundert, v. 2, Leipzig, 1870.**

- **Ranke, Leopold von. Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber, Leipzig, 1884. Ratcliffe, Peter. Race, Ethnicity and Nation, London, 1994.**

- **Raynal, abbé Guillaume-Thomas-François. Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indies, t. troisième, à Genève, 1783.**

- **Redpath, James. Guide to Hayti, Boston, 1861.**

- **Revue des colonies, n° 1, juillet, Paris, 1836.**

- **Ricoeur, Paul. Time and narrative, v. 2, University of Chicago Press, 1985.**

- **Rodríguez Demorizi, Emilio. Cesión de Santo Domingo a Francia, Ciudad Trujillo 1958.**

- **Rodríguez Demorizi, Emilio, Relaciones históricas de Santo Domingo, v. 2, Ciudad Trujillo, 1945.**

- **Rogers, Dominique. Raciser la société : un projet administratif pour une société domingoise complexe (1760-1791), Journal de la Societé des Américanistes, 2009.**

- **Rosenberg, June C. El Gagá, Religión y sociedad de un culto dominicano, Santo Domingo, 1979.**

- **Roumain, Jacques. La Montagne ensorcelée, préface du Dr. Price-Mars, Port-au- Prince, 1931.**

- **Rouse, Irving B. The Tainos: Rise and Decline of the People Who Greeted Columbus, New Haven, 1992.**

- **Rovigo, Duc de. Mémoires du Duc de Rovigo, pour servir a l'histoire de l'empereur Napoléon, v. 1, Paris, 1828.**

- **Roy Fombrun. Odette. L'Ayiti des Indiens, Pétion-Ville, 1992 Roy Fombrun, Odette. Mon Pays, Haïti, Port-au-Prince, 1993.**

- **Rüsen, Jörn. Criteria of historical Judgment, en Historical Truth, historical Criticism and Ideology (Helwig Schmidt-Glintzer, Achim Mittag, Jörn Rüsen, eds.), Brill, 2005. Rüsen, Jörn. Diskussion zum Referat Schulze, en Theorien in der Praxis des Historikers (Jürgen Kock, ed.), Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.**

- **Saint-Amand, M. Histoire des Révolutions d'Haïti, Paris, 1860.**

- **Saint-Louis, Vertus. Le surgissement du terme "africain" pendant la révolution de Saint-Domingue, en Ethnologies, v. 28, n° 1, 2006.**

- **Saint-Rémy, Joseph. Pétion et Haïti, Paris, 1855. Saint-Rémy, Joseph. Une étude historique et critique, en Boisrond-Tonnerre, Mémoires pour servir à la Histoire d'Haïti, Paris, 1851.**

- **Sánchez Valverde, Antonio. Idea del valor de la isla Española, y utilidades, que de ella puede sacar su monarquia, Madrid, 1785.**

- **Sannon, H. Pauléus. Histoire de Toussaint-Louverture, t. 3, Port-au-Prince, 1933.**

- **Satineau, Maurice. Histoire de la Guadeloupe, Paris, 1928.**

- **Santamarina Novillo, Carlos. Los azteca-tepaneca: en torno a sus orígenes y gentilicio, en Revista Española de Antropología Americana, vol. 36, Madrid, 2006.**

- **Schmitt, Jean-Claude. La historia de los marginados, en Le Goff, Jacques/Chartier, Roger/Revel, Jacques (eds.), La nueva historia, Bilbao, 1988.**

- **Seixas, Peter. Theorizing Historical Consciousness, University of Toronto Press, 2004.**

- **Skinner, Quentin. Meaning and Understanding in the History of Ideas, en History and Theory, vol, 8, n° 1, 1969.**

- **Sourieau, Marie-Agnès. Anacaona, mythe national, en Journal of Haitian Studies, v. ¾, 1997-1998**

- **Taussig, Michael. Shamanism, colonialism, and the wild man, The University of Chicago Press, 1987.**

- **The Annual Register, or a View of the History; Politics, and Literature, London, 1804 y 1805.**

- **Tippenhauer, L. Gentil. Die Insel Haiti, Leipzig, 1893.**

- **Trapero, Maximiano. Diccionario de toponimia canaria, Las Palmas de Gran Canaria, 1999.**

- **Tuttle, Sarah. A Brief History of the island of Hayti, Boston, 1831.**

- **Utrera, Fr. Cipriano de. El concilio dominicano de 1622, Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Santo Domingo, 1938-1939.**

- **Utrera, fray Cipriano de. Historia militar de Santo Domingo, Santo Domingo, t. 1, 2014.**

- **Utrera, fray Cipriano de. Historia militar de Santo Domingo, Santo Domingo, t. 2, 2014.**

-
- **Utrera, fray Cipriano de. La Inmaculada Concepción, Ciudad Trujillo, 1946.**
-
- **Vaissière, Pierre de. Saint-Domingue, la société et la vie créoles sous l'ancien régime (1629-1789), Paris, 1909.**

- **Valdman, Albert. Haitian Creole at the Dawn of Independence, en Yale French Studies, n° 107, Yale University Press, 2005.**

- **Vastey, Pompée Valentin. Le système colonial dévoilé, Au Cap-Henry, 1814.**

- **Vaval, Duraciné. Histoire de la Littérature Haïtienne ou l'Ame Noire, Port-au-Prince, 1933.**

- **Verkuyten, Maykel. The Social Psychology of Ethnic Identity, Psychology Press, 2005.**

- **Viénot de Vaublanc, Vincent-Marie. Sur l'état de Saint-Domingue et sur la conduite des agens du Directoire, Paris, 1797.**

- **Voyages de François Coreal aux Indes Occidentales, contenant ce qu'il y a vû de plus remarquable pendant son séjour depuis 1666. jusqu'èn 1697, v. 1, Paris, 1722.**

- **Walcott, Derek. The Caribbean: Culture or Mimicry?, en Journal of Interamerican Studies and World Affairs, Sage Publications, Inc., vol. 16, February 1974.**

- **Walton, William. Present State of the Spanish Colonies; including a particular Report of Hispaniola, or the Spanish Part of Santo Domingo, vol. 1, London, 1810.**

- **Weber, Max. Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der Verstehenden Soziologie, Tübingen, 1980.**
-
- **Weberman, David. The Nonfixity of the Historical Past, en The Review of Metaphysics, Philosophy Education Society, vol. 50, n° 4, 1997.**

- **Wertsch, James V. Mind as action, Oxford University Press, 1998.**

- **Weuves, M. Réflexions historiques et politiques sur le commerce de France avec ses colonies de l'Amérique, À Genève, 1780.**

- **White, Hayden. The Practical Past, Northwestern University Press, 2014.**

- **Williams, Samuel. The natural and civil history of Vermont, Walpole, New Hampshire, 1794.**

- **Wimpffen, Baron de. Saint-Domingue à la veille de la Révolution, Paris, 1911. Wimpffen, Baron de. Voyage à Saint-Domingue, pendant les années 1788, 1789 et 1790, Tomos 1 y 2, Paris, 1797.**

- **Windisch, Beatrice. Der Staatswerdungsprozess Haitis 1804 bis 1825, disertación para la obtención del grado de magister en la Karl-Franzens-Universität, Graz, 2017.**